




# Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO JUNIIO 2018 • AÑO 23 • NÚM. 48

## Religión y cultura: cimientos terrenales de lo sagrado


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.









Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

*Intersticios* se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, CDMX. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx





Año 20, núm. 48, julio-diciembre 2015



*Intersticios* es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, CDMX / Imprenta: 1200+, Andorra 29-2, Col. Del Carman Zacahuitzco, CDMX. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en abril 2018.

# ÍNDICE

# PRESENTACIÓN

El tema monográfico de este número de la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión* es "Religión y cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdisciplinarios al estudio de la religión como parte integral de la cultura".

Recordemos que, cuando hablamos de cultura en la época contemporánea, ya no nos referimos a ella como *la única*, ya no hablamos de la cultura como sinónimo de la occidental, como se suponía en el siglo XIX, donde la distinción entre un *nosotros* occidental y un *ellos* no occidental equivalía a las denominaciones *culto* y *salvaje*. La diversidad existe, hay culturas —destacando el plural—; por lo tanto, me parece que la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura debe apuntar hacia la maraña de problemas en torno a la interculturalidad.

Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo… en realidad ¿quién construye a quién?, ¿el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos asumido incuestionadamente, durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo, enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el Sí Mismo, en la relación? Desde el punto de vista ontológico, es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como si yo fuera un desollado.

Ahora bien, en lo que corresponde a la cuestión sobre la religión, cabría apuntar, de entrada, que los estudios sobre este tema habían sido despreciados desde hace décadas en el ámbito de las ciencias sociales, porque había una fuerte influencia del marxismo en ellas y, desde ese posicionamiento teórico, la religión no es más que humo en la vida social. Sin embargo, al venir a menos esas doctrinas en los 90, poco a poco hubo nuevos enfoques

que ven a la religión como lo que siempre fue: parte inherente de la cultura. Desde mi perspectiva, una parte privilegiada, pues destila lo que la cultura considera más digno, excelso y valioso de sí misma.

En el binomio cultura y religión, es imprescindible entender a la primera no como un arcaísmo, sino como un producto social en constante creación y re-creación, dialéctica viva entre el individuo y la colectividad que le acoge y, por tanto, eminentemente dinámica, mutable y en constante transformación. Dicha característica dinámica de la cultura resulta imprescindible para entender ciertos procesos culturales y religiosos que implican la resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias; es decir, en una relación de poder asimétrica, donde los elementos propios de la cultura dominante se imponen a una cultura subalterna.

En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), con lo cual sólo quedaría la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para responder a la primera, es fundamental considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para traducir los parámetros impuestos al ámbito operativo local desde la nueva oficialidad.

En este sentido, cuando en el entorno eclesial se habla de inculturación, muchas veces se hace en un sentido mecanicista, pues parece pretenderse que es posible insertar un chip cristiano en medio de otra cultura, y que ello es suficiente para cristianizarla y que se incorporan los aportes provenientes del cristianismo sin algún tipo de intermediación simbólica que posibilite la incorporación de los nuevos elementos con su tradición ancestral. ¿Es posible que la cultura funcione de esta manera?, ¿es posible la renuncia a los propios paradigmas tradicionales para asumir otros que se consideran mejores?

Es una cuestión de enfoque; si vemos la religión como parte de una devoción exclusivamente personal, entonces no hay nada que decir, pues cada subjetividad lo resolverá *ad libitum* y en singular. Pero si ajustamos el enfoque para ver una realidad social, resulta riquísimo, pues en las expresio-

nes rituales (empíricamente observables) podremos ver elementos cosmovisionales abstractos que de otra forma sólo se narran en el mito y quedan desvinculadas de la vida real. Pero mito y rito, en conjunto, abren un vasto y enriquecedor horizonte de comprensión de lo que somos como humanos, no sólo en nuestras glorias, sino en nuestras miserias y cómo las solventamos para seguir a pesar de ellas.

Así pues, los autores de los textos aquí reunidos que forman un todo más amplio, nos confirman que la esencia de la actividad académica es la interacción y socialización, pues cada uno de ellos ha estado vinculado en más de una ocasión a otros proyectos académicos o editoriales con nuestra casa de estudios; celebramos la distinción de su colaboración una vez más en esta revista.

En definitiva, queda claro que la vinculación entre cultura y religión puede ser abordada desde distintas perspectivas teóricas, por lo que en este número de nuestra revista hemos dado cabida a algunos aportes desde la interdisciplina. Tal es el caso del artículo de Luis Fernando Botero Villegas, que abre la sección monográfica y presenta un interesante caso de la espiritualidad indígena desde Ecuador en interlocución con la economía política, la filosofía y la antropología. También desde la filosofía, el texto de Víctor Hugo González García, egresado de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, nos hace reflexionar acerca de la fuerza vivificadora de la memoria frente a las tendencias necrófilas de la sociedad contemporánea, aplicándolo especialmente al ámbito de las creencias religiosas.

Desde la disciplina histórica, nos congratulamos por la participación de Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules.[1] La autora nos presenta un caso de estudio de la religiosidad novohispana basada en las fuentes de los libros de visitas arzobispales en Toluca en el siglo XVIII, mientras que Gerardo González nos regala una interesante y oportuna reflexión acerca de la religiosidad, teatralidad y heterodoxia en el antiguo Mazahuacan, como aporte para entender la configuración de la cultura barroca en los pueblos de indios en esa región del actual Estado de México.

Finalmente, cierra la sección monográfica el texto de Adrián Gómez Farías. "La montaña como lugar sagrado y el alpinismo" nos ofrece una interesante reflexión aplicada desde lineamientos que tratan de entrecruzar reflexiones filosóficas y del deporte en la operatividad de las inquietudes existenciales concretas del autor.

[1] Ambos académicos pertenecen a la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). La fructífera relación entre esta institución y nuestra universidad ha dado paso a una convivencia académica en el ámbito del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular (ORP); como producto de ella, felizmente se acordó que la UAEMex será la anfitriona del evento del ORP en el primer semestre de 2019.

En el *Dossier*, aparecen dos textos: "Sobre la necesidad de nuevos marcos de análisis para la acción política en un mundo en globalización", de Alberto Ruiz, y "Humanismo, formación humanista y posmodernidad", de Tomás Enrique Almorín Oropa, quien durante muchos años fue miembro destacado del equipo editorial de esta revista; es un honor que ahora regrese a ella con este aporte.

En la sección de religión, se incluyen también dos artículos, relacionados de manera especial con el tema monográfico sugerido para este número. El primer texto es "La devoción a nuestra señora de Guadalupe de México en el siglo XVI novohispano. Testamentos, informaciones y piratas", de Arturo Alejandro Rocha Cortés, director del Colegio de Estudios Guadalupanos, con sede en esta institución educativa. Desde su amplia experiencia en el particular, esta excelente reflexión resulta de gran interés, como se aprecia desde su propio título. El segundo texto de esta sección lleva por título "Luchas por la legitimidad del poder en el Estado mexicano: Benito Juárez y su incautación simbólica a la Iglesia", de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, quien ofrece un novedoso y sugestivo ángulo de interpretación de nuestras convulsionadas relaciones Iglesia-Estado en México.

En la última sección, hallamos la reseña preparada por Martha Leticia Martínez de León, sobre el libro *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares,* publicado por nuestra universidad, como parte de los trabajos colegiados del ORP. El origen de esta obra se remonta a 2015, cuando, por primera vez los coautores del libro nos congregamos en derredor del tema en cuestión, con motivo del III Congreso de Etnografía de la Religión: Santuarios y Peregrinaciones, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, donde organizamos un simposio cuyo nombre es el mismo del libro que Martínez de León reseña.

El presente volumen de *Intersticios* cierra con la carpeta gráfica "Visiones de la sacralidad desde otras coordenadas culturales (México-Guatemala)", que incluye imágenes de Alicia María Juárez Becerril y Alba Patricia Hernández Soc. Estas fotografías son parte del esfuerzo conjunto invertido en la Cuarta Reunión Plenaria del ORP, pues forman parte de la exposición *Especialistas rituales México-Guatemala. Dos miradas antropológicas de una historia compartida*. La carpeta gráfica incluye dos fotografías por cada una de las autoras, quienes, además, son miembros fundadores del ORP, una desde México, la otra desde Guatemala.

No queda más que agradecer el esfuerzo y participación entusiasta de los colegas que correspondieron a la invitación de participar en este número de la revista *Intersticios,* dedicado a la reflexión sobre religión y cultura, así como al equipo de editorial de la UIC, que con su trabajo,

apoyo y dedicación posibilitan la calidad que podemos ofrecer a nuestros lectores.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

# I. RELIGIÓN Y CULTURA: CIMIENTOS TERRENALES DE LO SAGRADO

# CAPITALISMO, AVARICIA Y ESPIRITUALIDAD INDÍGENA. UNA REFLEXIÓN OPORTUNA DESDE LA ECONOMÍA POLÍTICA, LA FILOSOFÍA Y LA ANTROPOLOGÍA

Luis Fernando Botero Villegas*

RESUMEN: En este artículo, pretendo hacer una reflexión sobre el tema de la avaricia,[1] tan poco pensado y considerado en nuestros días. Desde la economía política, la filosofía y la antropología, así como desde la espiritualidad andina de los indígenas de la provincia ecuatoriana de Chimborazo, busco arrojar algunas luces sobre lo que se ha convertido, para ellos, en uno de los principales problemas para la vida en plenitud —*Sumak kawsay*—, la identidad y la cultura, en virtud de la reciente introducción de la economía de mercado en las comunidades.

ABSTRACT: In this article I intend to make a reflection on the subject of greed so little thought and taken into account in our days. From the political economy, the philosophy and the anthropology, as well as from the Andean spirituality of the natives of the Ecuadorian province of Chimborazo, I seek to shed some light on this that has become for them one of the main problems for the life in fullness —*Sumak kaw-*

* Departamento de Formación, Escuela de Teología y Pastoral Diócesis de Riobamba, Ecuador.

[1] "Avaricia. Del lat. *avaritia*. f. Afán desmedido de poseer y adquirir riquezas para atesorarlas. Codicia. Del lat. **cupiditia*, de *cupidĭtas, -ātis*. f. Afán excesivo de riquezas. (*Diccionario* RAE)". Pero, además, esta definición tiene como sinónimos: tacañería, miseria, sordidez, egoísmo, mezquindad, ruindad, codicia, avidez usura, envidia, rapacidad, deseo, ansia, afán, y, como antónimos: generosidad, desinterés, desprendimiento.

*say*—, identity and culture, by virtue of the recent introduction of the market economy in communities.

Palabras clave
Avaricia, espiritualidad, capitalismo, globalización, economía política.

Keywords
Greed, spirituality, capitalism, globalization, political economy.

Según la economía política, la base de la acumulación del capital, o del sistema capitalista, es la contradicción entre capital y trabajo.[2] Allí se origina la plusvalía, la ganancia,[3] y se esconde la explotación, aunque en las legislaciones de todos los estados y países se encubra bajo el aspecto de un salario legal, aunque a todas luces injusto.

Sin embargo, ésta no es una reflexión solamente desde la economía política, sino un intento de repensar desde la filosofía y la antropología aquel olvidado aspecto de la avaricia.[4]

Mientras la ley se centra en tipificar, describir y punir el delito, mi interés aquí es mostrar la cara de este mal tan común en nuestros días y al que se le da espacio y permiso en todas partes, encubriéndolo con disfraces de éxito, emprendimiento, iniciativa, desarrollo, progreso, astucia; pero ese tener, ese acumular, ese acaparar nunca es suficiente. Siempre hay lugar para tener más: más tierras, más empresas, más capital.

Estamos acostumbrados al capitalismo y a su versión más reciente: el neoliberalismo con su estrategia globalizante, sin saberlo —o, aun sabiéndolo, actuando como cómplices de lo que hace— y sin que llamemos así al sistema en el cual “vivimos, nos movemos y existimos”, que nos parece

[2] Contradicción fundamental del capitalismo: contradicción entre el carácter social de la producción y la forma capitalista privada de apropiarse el producto del trabajo. Esta contradicción expresa el profundo antagonismo entre el trabajo asalariado y el capital.

[3] “Plusvalía. Beneficio que obtiene el capitalista con la venta de las mercancías producidas por el trabajador. Esto, traducido en términos de horas-trabajo, quiere decir: de las ocho horas que el trabajador trabaja, una parte trabaja para él (la que revierte en lo que realmente le paga el empresario) y otra para el empresario (la que da lugar al exceso de valor de cambio que no revierte sobre el trabajador y que da lugar a la ganancia del empresario o plusvalía).” *Historia de la filosofía,* vol. 3: Filosofía Contemporánea, Edinumen [en línea], http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Marx/Marx-Plusvalia.htm.

[4] Aunque ya establecí la diferencia entre *avaricia* y *codicia*, seguiré utilizando indistintamente uno y otro término.

ser el medio en el cual respiramos y vivimos mejor. Nada más equivocado; ahí están para demostrarlo los "condenados de la tierra", los frutos de la infamia, los empobrecidos de siempre, hombres, mujeres y niños, pueblos enteros condenados a cargar con las penurias que otros les ocasionan. Y no es que con los llamados *Objetivos de Desarrollo del Milenio* estemos mejorando. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura; el Fondo de las Naciones Unidas para la infancia; la Organización Mundial de la Salud, o el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, todas instituciones de la Organización de las Naciones Unidas, tienen que reconocer —porque las cifras son inocultables— que la situación ha empeorado a causa de las guerras —las declaradas y las de "baja intensidad"—, los desplazamientos forzosos, las políticas injustas de los estados, el tráfico de personas, la agresión al medio ambiente. Las cifras son escandalosas, pero reveladoras.

*"De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades"*, rezaba una consigna del siglo XIX atribuida a varios pensadores sociales. Sin importar su procedencia, podemos encontrarle sentido y ver en ella una fórmula para la solidaridad contraria a la rapiña.

En diferentes lugares y épocas, han surgido propuestas en este sentido; pero, a pesar de los esfuerzos de muchas personas, no se ha llegado a crear las condiciones para lograr un mundo mejor. Pese al "otro mundo es posible", la dinámica del capital, la lógica del mercado, siguen inexorables, porque hay quienes impulsan, mantienen y reproducen esa dinámica y esa lógica. El capital acumulado no sólo es poseído por unos pocos, el capital también los posee a ellos. El ídolo, el fetiche creado por ellos, llega a poseerlos, a adueñarse de sus conciencias y voluntades. La desigualdad, la brecha entre ricos cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres, es siempre mayor.

En las páginas siguientes describiré y analizaré aquellos elementos que pueden ayudar a situarnos en una perspectiva que ilumine cómo hoy, en ciertos espacios, se vive la avaricia, pero, igualmente, dónde reconocemos esfuerzos para contrarrestarla.

Kant hablaba de las tres pasiones propias del hombre como ser humano: la pasión por el tener, la pasión por el poder o el dominio, y la pasión por el prestigio.[5] El tener, entendido como poseer lo que se necesita para vivir dignamente, no es ningún problema; pero poseer mucho más de lo necesario; es decir, lo superfluo, lo "no necesario, que está de más",[6] es, de por sí, una ofensa para el que nada tiene. Esa sociedad que, como decía Marcuse, "se da el lujo del despilfarro y el desperdicio" [...] "la prolifera-

[5] Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2011, p. 149.

[6] *Diccionario RAE.*

ción del despilfarro es una prueba de su opulencia y de 'los altos niveles de bienestar'. '¡La comunidad está demasiado satisfecha para preocuparse!',[7] o como mencionaba Jules Henry,[8] quien en su libro *La cultura contra el hombre*, que aunque añejo aún sigue vigente, nos alertaba sobre el consumo desenfrenado, el consumismo, alimentado por una "publicidad como sistema filosófico", llegando a un estado como el narrado por Sartre en su libro *La náusea*, cuando llega el terrible momento en que no es el hombre el que posee las cosas, sino al contrario: éstas se adueñan, se enseñorean sobre él.

El tener, entonces, se convierte en una auténtica maldición para el hombre. ¿En qué sentido? Crea una barrera para evitar relacionarse con los demás; lo condena a vivir en su propio reducto, alejado de los otros, lo cual evita el autocompletarse; es decir, privarse del otro como complemento. Para Lévinas,[9] lo que define al ser humano no es tanto el saber sino el amar al otro; de ahí su crítica a los filósofos preocupados por el ser, por la esencia, que ignoran al otro, al sujeto. Ya no es el "tengo, luego soy", sino "soy amado, soy nombrado, luego soy", la alteridad, el otro me define.[10]

## Las comunidades y el mercado

La economía de mercado, propia del capitalismo, que conduce a una sociedad de mercado,[11] logró, de diversas maneras, introducirse en el campo y, especialmente, en las comunidades indígenas. Si bien dichas comunidades habían vivido, al menos en la provincia de Chimborazo, una dramática

---

[7] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 114-115.

[8] Jules Henry, *La cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI, 1967. Para profundizar el concepto del consumo como cultura, *vid.* Felipe González Ortiz; Abraham Osorio Balesteros; Sergio Vega Bolaños, "Descripción reflexiva sobre la cultura del consumo en centros comerciales en el valle de Toluca, México", *Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, núm. 17, 2017, pp. 117-135.

[9] Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

[10] "Lévinas rechaza la versión de la fenomenología defendida por Husserl en la que el sujeto se constituye en agente donador de sentido, pues, para él, el sujeto no es ni siquiera alguien constituido, sino que el sujeto se constituye en la medida en que entra en relación con el Otro. El Otro es siempre anterior a mí." Paula Gil Jiménez, "Teoría ética de Lévinas", *Cuaderno de materiales. Filosofía y ciencias humanas*, Madrid, 2007 [en línea], http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm#ast

[11] "En una sociedad de mercado, los mecanismos económicos (precios, contratos…) gestionan no sólo la economía, sino toda la vida civil. Entonces se empieza a interpretar esa vida civil como una serie de contratos… Si creamos una sociedad de mercado, a la larga lo que se niega es la fraternidad… y sin fraternidad la igualdad y la libertad no llegan a desarrollarse plenamente…" Luigino Bruni, "De la economía de mercado a la sociedad de mercado", *Revista Ciudad Nueva*, Buenos Aires, 2011.

situación por medio del régimen de hacienda y de una reforma agraria parcial, la experiencia actual nos muestra un cambio bastante drástico en cuanto a las relaciones que el mercado obligó a implementar a nivel familiar y comunitario. En efecto, las llamadas relaciones precarias de producción, durante el régimen de hacienda y durante las reformas agrarias de 1964 y 1973, obligaron a los campesinos indígenas —es decir, a quienes vivían de las labores del campo—[12] a refuncionalizar muchas de sus actividades y orientarlas hacia la nueva manera de ejercer sus labores en el agro. Es bastante robusta la bibliografía que en América Latina y en Ecuador se tiene para explicar tal fenómeno, pero, lo que aquí interesa es señalar los cambios que se dieron en cuanto a la manera de trabajar la tierra, las relaciones que se establecieron para el trabajo y el desarrollo en cuanto al modo de producción capitalista del agro en los sectores rurales indígenas.

### *Estructura y trabajo de la tierra*

Tal vez surja la pregunta: ¿y qué tiene esto que ver con la avaricia? Más de lo que creemos, y lo veremos a su debido tiempo, aunque podemos adelantar que ya varias voces han declarado al capitalismo, impulsado por la avaricia, como algo "intrínsecamente malo",[13] "intrínsecamente generador de desigualdades"[14] o "sistema social y económico injusto en su raíz".[15] Aquí mostraré por qué se ha ganado con justicia esta fama.

Debemos recordar las condiciones en las cuales los indígenas de Chimborazo vivían sus relaciones con la hacienda antes de la primera ley de reforma agraria, los cambios que esta ley produjo en sus relaciones con este sistema y las relaciones precarias de producción; asimismo, el poco influjo de la segunda ley de reforma agraria en cuanto a cambios en la estructura de tenencia de la tierra en la Provincia.[16]

[12] Había otros indígenas que se definían como libres y vivían fuera de las comunidades, en las ciudades, centros parroquiales y cantonales.

[13] Javier Larrain, "Frei Betto: 'El socialismo está mucho más cerca del Evangelio que el capitalismo', *Kaosenlared. Información contrahegemónica para el cambio social* [en línea], http://kaosenlared.net/frei-betto-el-socialismo-esta-mucho-mas-cerca-del-evangelio-que-el-capitalismo/; *Foro Claridade. Espazo a Reflexión da Fundación Luís Tilve* [en línea], http://fundacionluistilve.blogspot.com/2012/01/combatir-al-capitalismo.html; http://diarieducacio.cat/blogs/raconsdepensar/2014/03/26/pere-casaldaliga-educacio-per-transformar-se-i-transformar/

[14] Àlex Font Manté, "¿Por qué crece la desigualdad?", *Ara en castellano,* 18 de enero de 2016 [en línea], http://www.ara.cat/es/articulo-alex-font-crece-desigualdad-ara_0_1507049461.html

[15] *Evangelii Gaudium,* 59.

[16] Luis Fernando Botero Villegas, *Movilización indígena, etnicidad y procesos de simbolización en ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*, Quito, Abya-Yala, 2001.

Fueron otros los agentes de cambio —como las organizaciones no gubernamentales (ONG), las innumerables agrupaciones evangélicas, y algunas políticas neoliberales del Estado ecuatoriano— que introdujeron transformaciones significativas en el agro y, muchos de ellos lograrán, por medio de la economía de mercado, romper el tejido familiar, social y comunitario de las comunas indígenas. A muchos puede parecerles que los indígenas ahora están mejor que antes, incluyendo a las mismas organizaciones indígenas. Sin embargo, el número de comuneros que están llegando a Quito, a Riobamba, a Guayaquil y a otras ciudades para convertirse en residentes permanentes es cada día mayor, sin contar a quienes han optado por migrar al exterior buscando una mejora calidad de vida que, en la mayoría de los casos, aún le es esquiva:

> Si mi familia pudiera educarse dignamente, pudiera alimentarse como debe, si en los aspectos de salud fuera atendida, si tuviera la posibilidad de garantizar mi ingreso para el sustento familiar, jamás hubiera salido a un medio totalmente adverso como la ciudad, comentó un trabajador de la construcción. La presencia indígena en las grandes urbes es forzada, obligada por las políticas estatales y gobiernos con poco espíritu nacional, éste es el verdadero rostro de la atención estatal, sólo así se entiende la cada vez acentuada falta de fuentes de trabajo, la carencia de planteles educativos, la condición cada vez más retaceada y estéril de nuestra tierra a la que se ha sometido por la sordera permanente de las autoridades seccionales y nacionales. Llegamos a explorar nuevas condiciones de 'vida', a colisionar con un mundo incrustado en una carrera sin rumbo y la guerra constante contra la insatisfacción, gracias al consumismo.[17]

Lo anterior nos lleva a pensar que después de dos reformas agrarias y los cambios ocurridos en los campos a través de agencias de desarrollo, tanto estatales como no estatales y agrupaciones religiosas católicas y evangélicas, la estructura de la tierra no está en condiciones de favorecer la vida, cultura e identidad de las poblaciones indígenas asentadas en la Provincia. Además de la estructura y tenencia de la tierra, la falta de apoyo en créditos por parte del Estado y de otras entidades, hacen que vivir en el campo y del campo sea cada día más difícil y sólo en las condiciones establecidas por el capitalismo internacional, con lo que podríamos llamarle la división internacional de los cultivos o la geografía de cultivos en el mundo, mediante la cual el capitalismo ha seleccionado países para que produzcan sólo

[17] José Atupaña, "Rimai", *Boletín ICCI*, Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, núm. 12 [en línea], http://icci.nativeweb.org/boletin/marzo2000/atupana.html

determinados productos, condenándolos, prácticamente, al monocultivo en detrimento de la soberanía alimentaria y de productos de primer orden en la alimentación.

### *Las comunidades y la economía de mercado*

Aunque le tomó tiempo, la economía de mercado, propia del capitalismo y su lógica, se introdujo en las comunidades no sólo mediante los llamados bienes y servicios, también por medio de un cambio en el modo de producción. De hecho, las comunas pasaron de un sistema de producción para el autoconsumo y de un escaso excedente para la venta a una producción a gran escala, en su mayoría, destinada a la comercialización dentro y fuera del país. Se introdujo una "especialización" en cuanto a la producción, resultado de una demanda conforme a los mercados no sólo nacionales, sino preferentemente internacionales: el tomate de carne, la frutilla o fresa, el tomate de árbol, el brócoli y otros productos se convirtieron, prácticamente, en monocultivos, lo que afectó la soberanía alimentaria y, además, los hábitos de consumo. De hecho, las comunidades indígenas pasan a consumir productos industrializados obtenidos en tiendas y supermercados o a comprar aquellos productos que antes ellos mismos cultivaban. Este sistema no sólo se vive en Ecuador; otros países de América Latina han visto cómo se ha ido privilegiando el cultivo de productos a partir de una demanda internacional, lo que ha acabado con cultivos tradicionales. Argentina, por ejemplo, dejó de ser un gran productor de cereales, para convertirse en uno de los mayores productores de soya destinada a China; Ecuador, por su parte, se ha dedicado a aumentar las producciones de brócoli,[18] quinua[19] y palmito.[20]

La apertura de las comunidades indígenas al mercado y, por lo mismo, al consumo de bienes muchas veces superfluos, ha introducido a sus habitantes en una dinámica de la cual no son conscientes, lo que ha llevado a perder o cambiar el significado de muchos componentes culturales importantes para su reproducción cultural y para la construcción de identidad.

[18] A Japón, Estados Unidos, Alemania, Bélgica, Reino Unido, Israel y Suecia, principalmente.

[19] A Holanda, Alemania, Reino Unido y Suecia, Canadá, Italia, Palestina, Francia, Estados Unidos, Colombia y México.

[20] A Francia, Chile, Estados Unidos, Argentina, Bélgica, Canadá, Venezuela, España e Israel.

## *El desempeño ambiguo de organizaciones no gubernamentales, Estado y agrupaciones políticas y religiosas*

Es momento de hacer un balance, así sea somero, de la influencia que han tenido diversas instituciones en la irrupción de la economía capitalista de mercado en las comunidades.

En un trabajo anterior,[21] advertí sobre el papel de las ONG, las sectas evangélicas y, de alguna manera, del Estado en un quiebre de la resistencia al mercado por parte de las comunidades indígenas. Sin embargo, voy a presentar lo que, a mi juicio, fueron los mecanismos utilizados para que esta resistencia fuera debilitándose y los mecanismos de apoyo y solidaridad fueran dando paso a actitudes abiertamente individualistas y, a todas luces, antiéticas.

Con frecuencia, sin siquiera preocuparse de los efectos negativos que sus acciones ocasionaran, las ONG crearon expectativas que, a la larga, produjeron, con el pretexto de la búsqueda de un necesario y merecido desarrollo, fisuras en familias y comunidades. Al captar a los líderes y dirigentes para facilitar o promover su "intervención",[22] estas instituciones de desarrollo los convirtieron en intermediarios, a menudo venales y alejados de los intereses comunitarios para apoyar políticas y prácticas de consumo, primero, y de producción capitalista, después.

El objetivo de algunas ONG fue actuar como punta de lanza para que diferentes trasnacionales penetraran y se acomodaran en la cotidianidad de las comunidades y alteraran, entre otras cosas, sus hábitos de consumo. En este sentido, la mayoría de agrupaciones religiosas evangélicas y de otra índole han participado en el mismo cometido.[23]

Convertido en un intermediario, el antiguo líder comunitario o dirigente ya no se coloca como defensor de los intereses de comunidad, sino de la institución a la que en ese momento está sirviendo, sea esta una organización estatal, no gubernamental o agrupación política. Así, la preocupación del intermediario ya no será la búsqueda de la unidad sino, por el contrario,

[21] L. Botero, *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo*, Riobamba, Manos Unidas-Editorial Pedagógica Freire, 2012.

[22] Término utilizado frecuentemente por las ONG para hablar de su presencia en las comunidades.

[23] Varias ONG confesionales, aunque se presentan como organizaciones sin ánimo de lucro, realizan sus acciones en la provincia de Chimborazo repartiendo numerosos objetos de consumo para lograr sus fines proselitistas primero, y para abrir la puerta a mercancías superfluas después. Eventos, celebraciones, fiestas y campañas con la asistencia de centenares de personas que consumen grandes cantidades de bienes industrializados —galletas, gaseosas, "chitos", papas fritas…— en detrimento tanto de productos tradicionales como de la unión de la comunidad.

crear fracciones que se enfrenten para poder mantener atomizados y bajo control a los indígenas y sus organizaciones.

Sin requerir de la organización para dejar sus "donativos", las ONG —muchas de ellas confesionales o financiadas por instituciones religiosas— seleccionan un grupo de familias, generalmente de un dirigente o líder, encargado de hacer llegar parte de la donación a quienes apoyaban su gestión como representante o asalariado de la ONG presente en la comunidad. El problema se genera cuando varias de estas instituciones —incluso las estatales— hacen presencia en las comunas para plantar su bandera que no es otra que la de la institución que las financia, muchas de ellas con rostro oculto e intenciones todavía menos conocidas.

Por obra de las ONG, muchas instituciones estatales y diversas agrupaciones evangélicas, el consumo de bienes vino a transformar no sólo los hábitos alimenticios y las formas de producción, sino también las relaciones familiares y comunales en "relaciones líquidas", es decir, relaciones vulnerables que pueden romperse en cualquier momento y por cualquier pretexto.[24]

Otro aspecto que puede completar este diagnóstico son los cambios en los hábitos de producción y consumo producidos por aquellos migrantes que regresaron a sus comunidades de origen provenientes de países europeos o de Estados Unidos. Los miembros de agrupaciones religiosas, interpretando a su modo la teología protestante, ven en la acumulación un don o favor de Dios. Tener y acumular bienes es visto como un signo de progreso y de prosperidad que resulta de la bendición de Dios para aquellos a quienes ha predestinado a la salvación.[25]

Hace algunos años, los comerciantes de Quito hacían público en el diario *El Comercio* su disgusto por los indígenas, a quienes consideraban como parásitos, en el sentido de que sólo producían para su consumo y no consumían lo que les ofrecían las diversas empresas.[26] Ahora su discurso ha cambiado y están satisfechos porque el "indio" ya se ha "civilizado" al aceptar y consumir los bienes de la civilización.[27]

[24] Son varias las obras del filósofo y sociólogo polaco Zygmunt Bauman sobre el tema de "lo líquido", que alude a los muy frágiles vínculos que establecemos con las personas de nuestro entorno. Estas relaciones, según Bauman, ponen en riesgo la identidad personal y colectiva, porque las personas se acostumbran a una identidad flexible y cambiante; es lo que, en otros términos, se conoce como *camaleonismo*, para designar a aquellas personas que, como el camaleón, siempre están cambiando de ideas o comportamientos para adaptarse a las circunstancias y, en ocasiones, pasar inadvertidos.

[25] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

[26] L. Botero, "Ecuador siglos XIX y XX. República, 'construcción' del indio e imágenes contestadas", *Gazeta de Antropología*, vol. 29, núm. 1, 2013.

[27] "Nuestra miseria económica, nuestra desorganización, la falta de desarrollo de nuestra

En este sentido, los migrantes, tanto hombres como mujeres, han servido como vehículos en cuanto a la introducción de nuevas formas de consumo y, por lo mismo, de otras maneras de relacionarse. Un listado breve de los productos o mercancías que en los últimos años se han convertido en "objetos deseables" más allá de su utilidad cierta o ficticia, nos pueden dar una idea de cómo la obtención de esos "bienes" han ayudado a quebrar ese tejido familiar y comunitario.[28]

**Tabla 1. ¿En qué gastan los ecuatorianos?**

| *Rubro* | % |
|---|---|
| Alimentos y bebidas no alcohólicas | 29 |
| Servicios básicos | 8 |
| Transporte y movilización | 7 |
| Educación | 5 |
| Restaurantes | 5 |
| Calzado | 4 |
| Vestido | 4 |
| Alquiler vivienda | 4 |
| Servicio doméstico | 4 |
| Vacaciones | 3 |
| Mesadas para hijos | 3 |
| Salud | 3 |
| Entretenimiento | 2 |
| Celulares | 2 |
| Artículos de aseo personal | 2 |
| Otros | 15 |

Como se puede observar, el mayor rubro es el de Alimentos y bebidas no alcohólicas, que casi alcanza 30%; es decir, un poco más de un cuarto del total del salario básico. De ahí, encontramos que en los otros aspectos

industria, todo eso se debe, sin duda, al hecho de que el indio representa un factor negativo en la economía nacional. ¿Cómo podría nuestra economía ser vigorosa, cómo podría haber organización en el país, si la mayoría de la población sigue siendo cultural y económicamente marginal a la nación, formando un mundo aparte, cuya posición es diametralmente opuesta a la civilización occidental? En el mercado nacional el consumo es mínimo, la producción es insignificante; si somos totalmente sinceros, la economía del país es débil porque el indio no consume." Cit. por Kim Clark, "Raza 'cultura' y mestizaje en el primer censo de Ecuador", *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, (ed. Marisol de la Cadena), Lima, Envión, Ministerio de Cultura Perú, 2008, pp.149-171.

[28] De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Censo, los ecuatorianos destinan 40% de sus ingresos a alimentación, vestido y salud. Y 60% de esos ingresos ¿a qué se destina? Disponible en http://www.telegrafo.com.ec/economia/item/el-2434-de-los-ingresos-de-los-ecuatorianos-se-destina-para-alimentacion.html

fundamentales: Servicios, Transporte, Educación, Vestido, Vivienda, Salud y Aseo Personal, tenemos igualmente 29%, en suma, contamos con 58% en lo que podríamos llamar lo fundamental como satisfactores, aquello para cubrir lo más importante de la vida diaria. Lo restante (42%) se dirige a adquirir bienes de consumo y al ocio y al descanso. Sin embargo, dentro de ese porcentaje cercano a la mitad, hallamos la compra de celulares en un porcentaje igual o casi igual al destinado a la Salud, al Aseo Personal y a las Mesadas para hijos. No se nos revela a qué se destina el dinero para ese importante 15%, pero podemos suponer que hacia el consumo, muchas veces, de cosas superfluas.

Si bien es cierto que el fenómeno del consumismo se ha extendido a lo largo y ancho de las poblaciones indígenas latinoamericanas, aquellos cuyas comunidades están más cercanas a las ciudades son, de algún modo, más proclives a abrirse a las novedades siempre acuciantes.

**Tabla 2. Así se distribuye el gasto en bienes y servicios en el país**

| *Ítem* | *2004* | *2014* |
|---|---|---|
| Alimentos y bebidas no alcohólicas | 25.1% | 22.43% |
| Transporte | 13.6% | 14.7% |
| Bienes y servicios diversos | 5.25% | 9.89% |
| Alojamiento, agua, gas, electricidad | 10.7% | 8.3% |
| Restaurantes y hoteles | 6.8% | 7.9% |
| Prendas de vestir y calzado | 8.9% | 7.69% |
| Salud | 6.03% | 7.34% |
| Muebles y artículos para el hogar | 6.08% | 5.86% |
| Recreación y cultura | 5.91% | 5.3% |
| Educación | 6.7% | 5% |
| Comunicaciones | 4.3% | 4.7% |
| Bebidas alcohólicas, tabaco | 0.89% | 0.66% |

Cuando el objetivo es vivir para consumir y no al revés, se pierde el sentido de la vida, el horizonte se hace menos claro y se confunden las cosas, al grado de llegar a acomodarse en el mundo como seres pasivos y consumidores. Lo único que logra ese consumismo individualista, según García Canclini,[29] es "desenchufarnos como ciudadanos comunes de las condiciones comunes, de la desigualdad y la solidaridad colectiva". El otro, los otros, no importan, no existen. "El consumismo es parte de nuestra cultura", dice Jorge Kalil, director del Instituto de Investigaciones de la

[29] Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995, p. 196.

Facultad de Economía de la Universidad Católica de Guayaquil.[30] Pero surge la pregunta: ¿lo es de las culturas indígenas? No lo era hasta hace unas décadas; de ahí la queja de los empresarios ecuatorianos.

En la tabla 2, se observa el descenso en rubros importantes, como la Alimentación, la Vivienda y Servicios, la Educación y el Vestido, con un aumento de *ítems* como Bienes y Servicios, Restaurantes y Hoteles, Salud y Transporte.

Aquí no aparece el ítem "otros" o algún otro rubro que haga referencia a lo que advertimos como consumismo. Es decir, el listado de la tabla destaca los rubros necesarios para vivir, con excepción del último.[31] Sin embargo, podemos suponer que, el aumento en el rubro de Comunicaciones, se refiere a la telefonía móvil, a internet[32] y a la televisión por cable,[33] en detrimento de otros rubros como Recreación y Cultura y Educación. Esta última puede quizá explicarse por las políticas del gobierno anterior y el vigente en cuanto a matrículas y subsidios para útiles escolares, pero la recreación y cultura puede advertirnos sobre el aumento en aquel tipo de mercancías en relación estrecha con la tecnología actual: televisión por cable, reproductores de discos compactos, internet, telefonía móvil y, asociadas a éstas, las llamadas *redes sociales*.

"Cada latinoamericano que salga de la pobreza es un consumidor más",[34] decía un gobernante latinoamericano. La cuestión está en qué va a consumir, y, asociado a ello, lo que estamos discutiendo en este ensayo: se

---

[30] "Hábitos de consumo cambiarán", *El universo* [en línea], http://www.eluniverso.com/2009/01/18/1/1356/38C8F2CE22DC438AA3EA130119C143C1.html

[31] "Se podría definir a las necesidades básicas como las carencias o las potencias que tiene que satisfacer una población para alcanzar sus logros o realizaciones, mientras que el concepto de 'satisfactores' se refiere a las formas históricas, culturales y espaciales en que un grupo social les hace frente a las necesidades." Guazha Déleg, Nancy Rosario, Sandra Patricia Zhunaula Sosoranga, *Análisis microeconómico de los hábitos de consumo de las familias indígenas y mestizas de la cabecera cantonal de Saraguro*, Cuenca, Universidad de Cuenca, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Escuela de Economía, 2010.

[32] La reducción del precio de banda ancha generó un incremento de 64% de usuarios.

[33] "Que en estos momentos está en un 122%". Investigación Ekos Negocios, "Nueva ruta de consumo en Ecuador", *Revista Ekos Negocios* [en línea], http://www.ekosnegocios.com/revista/pdfTemas/386.pdf

[34] "La lucha contra la pobreza en la que viven aún más de 30% de los latinoamericanos es un negocio rentable para todos, aseguró este viernes el presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, a más de 500 empresarios en un foro paralelo a la *Cumbre de las Américas*. 'Cada latinoamericano que salga de la pobreza es un consumidor más, por eso es tan rentable y tan importante que los resultados macroeconómicos se traduzcan en un mejoramiento social', dijo Santos. 'La lucha contra la pobreza es un negocio rentable para todo el mundo', insistió." "Cada latinoamericano que salga de pobreza es un consumidor más, dice Juan Manuel Santos", *El Comercio* [en línea], http://www.elcomercio.com/actualidad/mundo/latinoamericano-que-salga-de-pobreza.html

vincula bienestar, vida digna, con consumismo, con tener más, y la producción se destina a eso: a adquirir cosas que no se necesitan. Términos como *progreso* y *desarrollo* se definen como la capacidad que las personas tengan para adquirir más mercancías cuya duración es bastante baja, debido, entre otras cosas, a los cambios tecnológicos tan acelerados y a lo que alguien llamaba la *avidez de novedades*.[35]

El fetichismo de la mercancía[36] comienza a ordenar la vida de las personas, su afán en la vida se pervierte y, por lo mismo, se pervierten las relaciones sociales, económicas y políticas, al grado de influir de manera grave y negativa en todo, lo que pone en riesgo o provoca que se pierdan los grandes ideales. Desde esa perspectiva, el tipo ideal de hombre en esta sociedad de consumo sería el que gasta más, el que ostenta y, por lo mismo, acumula más prestigio o capital simbólico, más poder.[37] En una palabra, el hombre ideal sería aquel que vive de manera extrema las tres pasiones de las que hablaba Kant: tener, poder y prestigio.

> Rechazo el progreso totalmente, o aquello a los que nos referimos como progreso en términos científicos, técnicos, tecnológicos y de desarrollo. Ese progreso se entiende como la transferencia sistemática de los recursos, de las funciones y del poder de las familias y las comunidades hacia instituciones estatales y empresas […] La familia misma se convierte en redundante dentro de una casa en la que la gente sólo duerme y no hace nada más, ningún ritual, ninguna actividad religiosa, económica, social o educativa. Todas estas funciones han sido usurpadas por otras instituciones. Esto es el progreso…[38]

Es el caso de muchos migrantes venidos de Europa, Estados Unidos u otros lugares a participar en algunos momentos de importancia para las comunidades,[39] quienes llegan con una ostentación que insulta a unos y

[35] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. El último modelo de celular, de carro, de computadora, de televisor…

[36] "El fetichismo de la mercancía es un concepto creado por Karl Marx en su obra *El Capital* que designa el fenómeno social/psicológico donde, en una sociedad productora de mercancías, éstas aparentan tener una voluntad independiente de sus productores, es decir, fantasmagórica. Es la ocultación de la explotación de que son objeto los obreros, al presentarse las mercancías ante los consumidores sin que ellos lo vean." "Fetichismo", *Wikipedia* [en línea], http://es.wikipedia.org/wiki/Fetichismo_de_la_mercancía

[37] Pierre Bourdieu, "Capital symbolique et classes sociales", *L'Arc*, 1978, 72. pp. 13-19.

[38] Jenny Dowell, "El materialismo es el opio del pueblo. Entrevista a Edward Goldsmith", *Economía de solidaridad y cosmovisión indígena,* (comp. Vladimir Serrano), Quito, Abya-Yala-Cedeco, pp. 295-296.

[39] Sobre todo, para las fiestas de Navidad, del santo patrón, de alguna Virgen o santa, o en Carnaval.

crea expectativas de "bienestar" en otros; es "la compulsión convertida en adicción".[40] El despilfarro, el derroche de dinero en la adquisición de bienes y regalos inútiles va en contra de conceptos que, como la solidaridad, la complementariedad o la reciprocidad, daban razón de una ética indígena que llegó a considerarse como ejemplar.

En muchos lugares, la mercancía ha venido a reemplazar y a desplazar afectos y costumbres antes encomiables. El interés por tener y acumular, introducido —como se dijo— tanto por las ONG como por el Estado y las agrupaciones evangélicas, ha abierto las comunidades a un mundo que, si bien conocían, de alguna manera era considerado lejano: el del mercado. Producir para consumir y vivir con el afán de consumir, consumen la vida misma. El concepto de tiempo ha ido cambiando. El tiempo occidental, aquello de que "el tiempo es oro" ha llegado tarde a las comunidades, pero ha venido para quedarse, para instalarse como amo y señor. El tiempo antes utilizado para la familia, para la recreación, para la formación o para establecer redes comunitarias, ha ido desapareciendo. El tiempo se utiliza en términos de rendimiento, pero lo paradójico es que, en ese vértigo, nunca hay tiempo, éste siempre es escaso.

En resumen, con el espíritu inmoderado del consumismo y, de igual manera, de una producción de bienes destinada a generar plusvalía, el capitalismo, en su versión neoliberal, ha llegado a socavar las bases de lo comunitario, la solidaridad, la reciprocidad y la fraternidad. Fueron apareciendo otros componentes ajenos a las comunidades indígenas; primero, de manera subrepticia y luego, a todo tambor. En muchas partes ya se han perdido —al menos ya no se manifiestan con tanta claridad y frecuencia— algunos elementos que hace algunos años se tenían como característicos de las comunidades indígenas: la solidaridad, la complementariedad y la reciprocidad. Sin llegar a idealizar o a caer en el esencialismo, antes era más fácil apreciar estas formas comunitarias, familiares y personales de comportamiento. Si bien es cierto que se recibía una sanción social cuando no había el comportamiento que se esperaba en determinado momento, también es cierto que había comportamientos que obedecían al espíritu de unas relaciones establecidas más allá de cualquier interés individualista.

En la actualidad, las contraprestaciones que se esperan ante cualquier movimiento o avance de alguna persona o institución, no se hacen esperar. Las multas frecuentes y cada vez más onerosas para quienes no participan en las mingas —trabajos comunitarios— por parte de los presidentes de los cabildos son una buena muestra de ello. Los compromisos con la comunidad, antes vistos como un beneficio para todos, ahora se consideran

---

[40] Zygmunt Bauman, *La modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 78.

fuera de lugar o como algo que debe desaparecer. De hecho, hay muchos lugares donde aquello que era para toda la comunidad —terrenos comunales, vacas, ovejas, puercos, caballos, fuentes de agua— ya no existe o ha sido abandonado para dar paso a otras actividades más individuales o de facciones en las comunidades.

Sin llegar a pisar el terreno maniqueo ni la añoranza inútil de que el tiempo pasado fue mejor, sí es posible establecer una comparación —propia del método antropológico—, no tanto para "llorar por la leche derramada", sino para confirmar los cambios, muchas veces decisivos, que se han dado en la mayoría de comunidades indígenas de la provincia ecuatoriana de Chimborazo; sobre todo, en aquellas que, por un lado, estarían más cercanas a la ciudad y las que, por otro, han recibido la intervención de las ONG, agrupaciones evangélicas e instituciones del Estado: colegios, escuelas, proyectos, entre otros. Y también en aquellas que han influido, de manera directa, en los migrantes que han regresado después de muchos años de vivir en el exterior.

## Comunidades, capitalismo y cultura

Hemos visto que la punta de lanza del sistema capitalista es el mercado y su lógica propia. En economía, el mercado es cualquier conjunto de transacciones de procesos o intercambio de bienes o servicios entre individuos. Los primeros mercados de la historia funcionaban mediante el trueque: un intercambio de productos sin la presencia de dinero. Tras su aparición, empezaron a desarrollarse códigos de comercio que, en última instancia, dieron lugar a las modernas empresas nacionales, internacionales y transnacionales. El sistema capitalista, como se dijo antes, se basa en el mercado o intercambio de productos, pero tomando en cuenta el dinero. Además de estar basado en la propiedad privada de los medios de producción y en la importancia del capital como generador de riqueza, el capitalismo se apoya firmemente en el mecanismo del mercado. En este componente aparece la acumulación, la ganancia de unos pocos debido a que el salario no corresponde al número de horas de fuerza de trabajo utilizada por el trabajador. Si el trabajador trabaja ocho horas, sólo se le pagan una o dos, y el resto son ganancia para el empresario. Por eso, las mercancías salen baratas, pero se venden caras, y así aparece la diferencia o *plusvalía*, que crea el capital que va a manos del capitalista. Por eso el capitalismo es un sistema que se basa, crece y se fortalece mediante la explotación de la fuerza de trabajo o mano de obra.

En comunidades y ciudades, está apareciendo ahora esta figura antes desconocida: la de muchos indígenas con peones o trabajadores que acumulan capital, gracias a los bajos salarios o jornales que dan a sus su-

bordinados. En la construcción, por ejemplo, en ciudades como Ambato, Riobamba o Quito, los maestros de obra o los capataces de indígenas son también indígenas, y no retribuyen en justicia el esfuerzo físico que esta actividad supone. Se conocen los casos frecuentes de empleadores indígenas que retienen hasta la mitad o una gran parte del dinero que el dueño de la obra les entrega para pagar a sus trabajadores.

En el campo sucede lo mismo: indígenas dueños de grandes plantaciones de productos para la exportación, entregan salarios de hambre a sus trabajadores, valiéndose con frecuencia de mediaciones culturales como el compadrazgo o el padrinazgo y otras afinidades comunales: vecindad, familia o amistad.

El mercado y su lógica propia —oferta y demanda—, opuesta a las lógicas culturales —reciprocidad, solidaridad, complementariedad, gratuidad—,[41] se han convertido en un agente importante que mediatiza las relaciones entre comuneros y familiares, lo que ha alterado los vínculos tradicionales y creado otros que son totalmente ajenos a la historia y a la cultura de las comunidades indígenas de la provincia.

Se han creado empresas familiares con el fin de producir ya sea en el agro —brócoli, flores, quinua, fresa, entre otros— o productos industrializados —queso, yogur, tostado,[42] chifles—;[43] pero quienes laboran para la producción de forma mayoritaria son "arrimados"[44] que reciben a cambio un jornal bajo que permite una mayor ganancia en las transacciones.

Cabinas telefónicas, cooperativas de ahorro y crédito, restaurantes, tiendas y panaderías, son algunas de las empresas, microempresas o emprendimientos con los que, en la actualidad, cuentan indígenas y comunidades. Para funcionar bien y poder competir y subsistir, dichas empresas deben entrar a formar parte de la economía de mercado propia del capitalismo y, en ésta, el capital lleva la voz cantante; el dinero convertido en capital; es decir, el dinero acumulado mediante la ganancia. Pero la ganancia sólo

[41] Ángela Ganem, "Lógica del mercado y lógica cultural", *La Onda Digital*, núm. 7605, Uruguay [en línea], http://www.laondadigital.uy/archivos/7292; Miyan Bradley Cordero Ramírez y Julián Andrés Ortiz Ibáñez, "La lógica del mercado como desreguladora de la sociedad", *Otra economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. 6, núm. 11; Javier Rodríguez Mir, "La lucha por el capital y la lucha por la subsistencia. La violencia del sistema capitalista en los indígenas wichí del Chaco argentino", *Revista de Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, núm. 16, 2016, pp. 365-379.

[42] Maíz tostado en tiestos de barro de mucho consumo en Ecuador.

[43] Tajadas muy delgadas de plátano —verde o maduro— frito.

[44] El arrimazgo fue, y sigue siendo, una forma precaria de trabajo entre un trabajador y el hacendado u otro personaje dueño de tierra, para trabajar a cambio de ciertos beneficios: agua, leña, hierba.

se obtiene de la diferencia que se establece entre trabajo y salario. Trabajo duro y prolongado, y poca paga.

Es cierto que no cualquier "negocio" o establecimiento acumula como lo hacen las grandes empresas, a pesar de ello, se sitúa dentro del sistema de la economía de mercado y apoya o fortalece un ideal de sociedad que va arrinconando y suprimiendo sociedades con otra propuesta de economía más solidaria e igualitaria. Las expectativas para un gran número de comunidades indígenas han cambiado y crecido en los últimos 20 años. Las exigencias en cuanto a educación —escuela, colegio, universidad—, el consumo de bienes y el pago de servicios que antes no tenían, han obligado a los indígenas a buscar mayores recursos para atender las nuevas exigencias y las abundantes demandas de las falsas necesidades creadas constantemente por las empresas —telefonía móvil, productos industrializados, bienes manufacturados, entre otros— e instituciones —escuelas, colegios, universidades, oficinas—, apoyadas, eso sí, por la publicidad en los medios de comunicación.

No intento asumir una posición maniquea, sino constatar los cambios ocurridos en los últimos años en comunidades indígenas; sobre todo, en aquellos indígenas que, de manera individual o colectiva, debido a circunstancias estructurales, han sido obligados a migrar a otros países o ciudades de Ecuador, y ahora experimentan una nueva realidad como "residentes".[45]

La misma educación, sus contenidos y metodologías, ha abierto el camino a nuevos imaginarios y búsquedas que muchas veces repercuten en un abandono de espacios e identidades. Los indígenas buscan las ciudades para plantar allí las bases de su futuro. La comunidad, como centro de relaciones y apoyos, va quedando relegada y se crean y recrean nuevos espacios en las ciudades. Si bien es cierto que hay procesos —está documentado por la antropología— de territorialización y reterritorialización;[46] es decir, de apropiación física y simbólica de espacios en las ciudades, los sitios comunales dejan de ser el referente continuo de quienes han decidido ir y quedarse en las ciudades. Nuevas relaciones, entonces, comienzan a generarse y a cultivarse, muchas de ellas mediadas por el capital, lo cual produce otro tipo de "membresías" en los espacios recién descubiertos y constituidos. El mundo de las mercancías y del comercio adquiere otro sentido y otra dimensión.

---

[45] L. Botero, *"Se me borró la cinta". Economía, subalternidad y cultura. El caso de los ecuatorianos en Murcia (España)*, Quito, Abya-Yala, 2000.

[46] Arjun Appadurai, "Soberanía sin territorialidad", *Nueva Sociedad*, Caracas, 1999, núm. 163, pp. 109-124; Hernán Salas Quintanal, "Territorialización e identidades en el espacio rural", *Viejas y nuevas alianzas entre América, Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, Santander, 2006, CEEIB, pp. 1490-1499; Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI editores, 2009.

De los años 60, cuando no se vislumbraba todavía una reforma agraria en el campo ecuatoriano, a esta segunda década del siglo XXI, hay una diferencia abismal; ese abismo ha devorado lealtades, afinidades y otras relaciones antes tan frecuentes y buscadas, para dar paso al engaño, a la desconfianza y al fraude. Familias y comunidades enteras se han venido desestructurando en virtud de las imposiciones que la economía de mercado y la sociedad de mercado han implementado. "La plata habla", "el dinero manda", "el tiempo es oro", se dice comúnmente; de este modo, el dinero se enseñorea sobre la voluntad de las personas, de quienes son usados y poseídos por él. Éste es el corazón de la avaricia. No se es libre; se está bajo el dominio del dinero, se vive para él y se llega a sacrificar a los demás por él. "Pocas comunidades indígenas se encuentran actualmente al margen del mercado. La venta de mano de obra en primer lugar y la venta de productos constituyen los puntos de contacto permanente con la economía mercantil. Pero los comuneros, no solo producen para el mercado sino también consumen mercancías provenientes de la esfera capitalista."[47]

Entonces, el mercado capitalista no sólo ha debilitado y roto las redes familiares y comunales, sino que, de igual modo, ha alterado comportamientos y valores antes estimados como imprescindibles para la producción de identidad y la reproducción cultural del grupo.

> Al desplazarse el proceso de explotación desde la esfera productiva a la esfera de la comercialización, muchos de sus mecanismos que aparecían con toda nitidez y que se expresaban tanto en el ámbito familiar como comunal, cambian y toman otra dimensión que no es percibida inmediatamente por el campesino. Fenómenos como el intercambio desigual en el mercado, la transferencia de excedentes y de valor hacia otros sectores de la economía, son posibles en la medida que aparecen sectores sociales intermediarios ubicados estratégicamente en los intersticios de la economía campesina y la capitalista. En este sentido, además de las tradicionales relaciones de reciprocidad y redistribución que existen en la comunidad, surgen nuevas relaciones de explotación, basadas sobre las anteriores pero claramente orientadas a captar el excedente campesino.[48]

## La espiritualidad indígena

Por estas y otras razones, la espiritualidad indígena ha sufrido un duro revés que se manifiesta en la ausencia de ritos antes abundantes y llenos de sen-

[47] Luciano Martínez Valle, *Economía política de las comunidades indígenas*, Quito, Flacso/Abya-Yala/Ildis/Oxfam, 2002.

[48] *Ibidem*, p. 50.

tido en las diferentes épocas del año. Las relaciones con *Pachamama* —la madre naturaleza—, con *Allpamama* —madre tierra— con los demás y con lo sagrado, hasta hace algunos años definidos según las tradiciones centenarias de las poblaciones indígenas de la provincia, se han ido degradando y pervirtiendo. Al establecer un nuevo orden de prioridades donde la utilidad y la ganancia priman sobre la lealtad, la confianza, la solidaridad y la gratuidad, se ha experimentado un impacto altamente negativo y alarmante.

Si bien es cierto que colectivos indígenas se resisten a este sistema económico ajeno a la historia y a la cultura de las poblaciones originarias,[49] la fuerza del mercado con su estrategia globalizadora sigue cobrando víctimas mediante la muerte de valores y principios culturales. En el mejor de los casos, tales principios no tardarán en desparecer si no se ve la urgencia de resistir y revertir los embates de aquellas ideas, prácticas y comportamientos que siguen llegando a las comunidades a través de una gran diversidad de agentes de cambio, con un impacto en ocasiones nocivo: ONG, instituciones públicas, medios de comunicación social, migrantes, educación, tecnologías, sectas evangélicas y otras agrupaciones religiosas.

> Cuando más de 900 millones de seres humanos viven debajo de la línea de pobreza y su número aumenta, según informe de 2010 del PNUD; cuando cada 24 horas, decenas de millares de personas mueren de hambre o de sus consecuencias; cuando desaparecen día tras día etnias, modos de vida, culturas, poniendo el patrimonio de la humanidad en peligro; cuando la desigualdad entre hombres y mujeres se consolida en el sistema económico formal e informal; cuando el clima se deteriora, no se puede solamente hablar de crisis financiera coyuntural.[50]

El mercado, el comercio, las transacciones, la migración local o internacional, temporal o permanente son, entonces, vehículo de ideas y de prácticas que fortifican procesos de transculturación y de hibridación[51] que poco a poco toman ventaja sobre tradiciones y costumbres. Por ejemplo, el derecho consuetudinario —los "usos y costumbres"— de las comunidades se ha visto seriamente afectado por estos procesos de globalización e hibridación, de manera que, con frecuencia, la corrupción y la compra de con-

---

[49] Jorge Miranda Luizaga y Viviana del Carpio Natcheff, "Fundamentos de las espiritualidades panandinas", *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, La Paz, Editorial Plural-Instituto Superior Ecuménico de Teología, 2006, pp. 21-36.

[50] François Houtart, *El bien común de la humanidad*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2013, p. 15.

[51] N. García, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Barcelona, Paidós-Ibérica, 2001.

ciencias dentro de las comunidades hacen sentir su presencia erradicando o neutralizando las formas ancestrales de justicia.

> El nuevo sistema de explotación a que se ve sometida la unidad doméstica en la esfera de la comercialización, afecta a la estructura interna de la familia campesina. En efecto, alguien tiene que especializarse en este tipo de actividades. En muchas comunidades indígenas tradicionales, este rol lo asumen las mujeres, pero en otras comunidades más integradas al mercado empiezan a surgir campesinos especializados ya sea para vender productos originarios de sus comunidades, así como para revender productos de otras zonas.[52]

El "todo vale"[53] introducido por la competencia desleal, busca convertir, incluidas las personas y, por supuesto a la naturaleza-*Pachamama*, en mercancías: "Éstas son las enseñanzas del capitalismo: todo vale para hacer dinero, los derechos humanos y la dignidad humana también pueden suprimirse para poder convertirlos en dinero."[54]

> El capitalismo busca transformar todo en mercancías, ganancias y acumulación del capital. La naturaleza se ha explotado para hacer fuentes de ganancia y acumulación. Ahora el mundo capitalista tiene temor porque estamos llegando a una situación donde la explotación de la naturaleza es un obstáculo para la acumulación del capital. Y es por eso que el capitalismo empieza a reaccionar, pero de manera totalmente equivocada.
> Esa reacción no es para resolver el problema del clima de la Tierra, sino para ver cómo continúa la acumulación a pesar de eso y cómo aprovecharse de las contradicciones del capitalismo para acumular más. De ahí toda la propaganda nueva que se ha diseñado para mantener y garantizar la continuación del sistema.[55]

La competencia, con mucha frecuencia desleal, entre productores de una misma comunidad o familia se ha ido instalando hasta tomar arraigo

[52] L. Martínez, *op. cit.*, p. 52.

[53] Si bien es cierto que esta expresión fue introducida por el filósofo austriaco Paul Feyerabend para referirse a la apertura que debería haber en la ciencia y en la filosofía, también ha sido utilizada para definir la ausencia de reglas o el irrespeto a las que puedan existir en la economía de mercado del sistema capitalista. Paul Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, México, Siglo XXI editores, 1982; *Contra el Método*, Barcelona, Planeta De-Agostini, 1993.

[54] "Pagan a una bailarina epiléptica para que sufra un ataque en escena", *Menéame* [en línea], https://www.meneame.net/c/5274210

[55] *Foro Mundial de Alternativas* [en línea], http://www.forumdesalternatives.org/padre-houtart-el-capitalismo-puede-llevar-a-la-destruccion-de-la-humanidad

en los últimos años. Lo más triste es que muchas comunidades indígenas, en su afán de producir para vender en el exterior, están colaborando con el sistema capitalista en la destrucción de la anteriormente respetada y exaltada *Pachamama*.

> El proyecto [del capitalismo monopolista] se transformó gradualmente en una modernización acrítica de las sociedades, con matices dependiendo del país […] haciendo hincapié en la participación comunitaria. Esto dio lugar a una amplificación de consumidores de clase media de bienes del exterior. Se estimularon los megaproyectos y el sector agrícola tradicional fue abandonado a su suerte para favorecer la agricultura agroexportadora destructora de los ecosistemas y de la biodiversidad, incluso llegando a poner en peligro la soberanía alimentaria. Cero rastros de verdaderas reformas agrarias. La reducción de la pobreza en especial mediante medidas asistenciales (que también fue el caso de los países neoliberales) apenas redujo la distancia social, siendo la más alta del mundo.[56]

Pese a este panorama a todas luces sombrío y negativo, y con la sensación de que todo está perdido, la cultura y espiritualidad indígenas, esos saberes profundos adquiridos durante milenios, han demostrado en el pasado que tienen no sólo la capacidad de resistir a la pretendida perpetuación hegemónica del capitalismo neoliberal, sino que, de igual forma, pueden plantear nuevos modelos de sociedad sin exclusiones y con igualdad de oportunidades para todos, como ya lo hicieron en un pasado reciente.[57]

En el caso de la religión, por ejemplo, "De esos procesos [dominación e imposición] surgió la necesidad de encapsular la religión andina dentro de parámetros, en un inicio católicos, en lo que se denomina actitudes o tácticas de repliegue, de defensa y de simulación que ayudaron a esta religión a sobrevivir".[58]

En este sentido, la relación con *Pachamama* con los demás y con lo sagrado significa que, en muchas partes, aunque no en tantas como sería deseable, se ha logrado cultivar una espiritualidad no sólo religiosa, sino igualmente una espiritualidad que tiene que ver con la economía y la política.

Espiritualidad para producir, comercializar o intercambiar; espiritualidad para organizarse y gobernarse; espiritualidad para relacionarse con *Pa-*

[56] François Houtart, "América Latina: el final de un ciclo o el agotamiento del posneoliberalismo", *Le Drapeau Rouge*, núm. 56, Bruselas, 2016 [en línea], https://www.alainet.org/es/articulo/176862

[57] L. Botero, *Movilización indígena, etnicidad…*, pp. 204-206.

[58] Josef Estermann *et al.*, "Lo andino, una realidad que nos interpela", *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, La Paz, Editorial Plural-Instituto Superior Ecuménico de Teología, 2006, p. 177.

*chamama* y con lo sagrado. La espiritualidad andina, entonces, está presente en todas las actividades que realizan los habitantes de las comunidades; esa espiritualidad todo lo penetra, todo lo permea. No está separada; forma parte de la vida diaria, de la cotidianidad.

Asimismo, existe una espiritualidad para la economía. El compartir lo que se tiene en determinados momentos, el no engañar o sacar ventaja en un negocio, el vender a precio justo, el pagar bien a un empleado por un trabajo que hace, el asumir con responsabilidad el trabajo confiado. Éstos son algunos ejemplos de la espiritualidad en la economía. Hoy, en muchas comunidades, dicha espiritualidad se ha recuperado o está en proceso de recuperase, pero, como veíamos antes, lamentablemente para muchos, lo que tiene importancia es ganar y acumular sin importar cómo.

También existe una espiritualidad de la política que tiene relación con la manera responsable, transparente, honesta y solidaria de relacionarse con los demás. Con la forma como se ejerce un cargo o un oficio. Con el modo de desempeñar un cargo público en la comunidad, en la parroquia, en el cantón o en otros espacios. Si bien es cierto que siempre existe riesgo de corrupción, deshonestidad, irresponsabilidad, compra y venta de conciencias en las comunidades y que muchos líderes comunitarios se dejaron comprar y se convirtieron en intermediarios de partidos o movimientos políticos para beneficiar a sus nuevos amos y en contra de las comunidades que creyeron y confiaron en ellos,[59] también es cierto que con bastante frecuencia hemos presenciado procesos en dirección contraria. Quizás fruto del desengaño por las promesas incumplidas o por la traición de quienes los reclutaron, muchos líderes y dirigentes han regresado a recuperar su tarea en sus comunidades y, de nuevo, ser aceptados por ellas.

La espiritualidad puede experimentarse o ejercerse en la vida diaria: en la casa, en el trabajo, en las relaciones con la familia y la comunidad, en el cuidado de *Pachamama*. No obstante, está menguando. Las relaciones familiares y comunitarias se deterioran por los motivos señalados y, seguramente, por otros. Hay infidelidad en el matrimonio, hay descuido para las obligaciones con los hijos, se dicen mentiras y chismes que afectan las relaciones en todos los niveles. Se atenta contra la naturaleza, agrediéndola y desconociendo sus derechos. Con el afán de tener más dinero y acumular, se rompen las relaciones armoniosas con personas y con *Pachamama*.

Hay otros espacios y momentos para vivir la espiritualidad; pero ahora me referiré a la espiritualidad religiosa, aquella que, en las poblaciones indígenas de la provincia, guía la vida en relación con las creencias o la fe en lo sagrado: Dios, la Virgen, los santos, pero también aquella que tiene que ver con celebraciones, fiestas, rituales, símbolos, lugares y momentos

[59] L. Botero, *op. cit.*

sagrados asociados a las prácticas agrícolas que pueden verse en los llamados *calendarios agrofestivos*.[60]

Aunque hay evidencia de un retroceso o disminución en la ritualidad andina en la provincia, sobre todo en las comunidades cercanas a la ciudad, también podemos darnos cuenta que, paralelamente, han surgido colectivos que no sólo han impulsado proyectos agroecológicos para el cuidado y preservación del medio ambiente, sino que hay una ritualidad asociada a ellos, como en el caso de los llamados "chacareros", que unen sabiduría ancestral para los cultivos con unas prácticas religiosas igualmente ancestrales. Tales esfuerzos —así me parece— están encaminados, entre otras cosas, a ganarle terreno a la avaricia, a disminuir su presencia y relevancia en las comunidades indígenas. Se está regresando a los cultivos asociados o en complejo. Hay chacras o cultivos como el de una familia con su *Chacra Pura Vida*, que, en un terreno aledaño al utilizado para los cultivos de fresa, mora, uvilla y tomate de árbol donde utiliza tecnología agroecológica sana, siembra y cuida también una numerosa variedad de plantas de huerto y frutales, así como gramíneas y leguminosas. Un valor importante que veo en estos esfuerzos colectivos de familias y grupos es el intento de recuperar algo fundamental para todos: la identidad y la organización, ahora atomizada, precisamente, porque se busca la obtención de bienes y recursos participando en el mercado de manera individual y con las leyes y estrategias que se imponen.

## Conclusiones

Como el agua, las comunidades indígenas buscan y encuentran siempre el cauce. Si bien es cierto que en la actualidad puede comprobarse un repliegue en cuanto a propuestas y presencia del movimiento indígena en la sociedad civil, también es cierto que en muchas comunidades siguen existiendo proyectos históricos alternos al proyecto capitalista neoliberal. No todo está perdido. Si alimentamos un futuro distinto, todavía es posible encontrar formas políticas y sociales que, aunque de manera pausada, están abriéndose paso para ofrecer, a su debido tiempo, algo distinto de lo que vivimos en la actualidad. Nadie dice que es fácil cuando, precisamente, en

[60] L. Botero (comp.), *Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, Quito, Abya-Yala, 1991 y "El tayta Alajahuan y sus fiestas. Un estudio de caso sobre la religión popular en ecuador", *Biblioteca Virtual de Religión Popular,* 2016ª [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/articulos-en-revistas-y-libros-colectivos.html; Del mismo autor, "Chimborazo: tiempos y espacios sagrados. Una aproximación desde la antropología y la historia de las mentalidades", *Biblioteca Virtual de Religión Popular*, 2016b [en línea], http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/art-culos-en-revistas-y-libros-colectivos.html, e *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala, 1992.

estos momentos, el espejismo neoliberal llena todos los espacios y rincones del mundo y, utilizando sus propios medios para buscar el consenso y, mediante éste, la hegemonía,[61] se erige como el único modelo de vida posible y deseable para la humanidad.[62] Sin embargo, sabemos que no es así. En todo el mundo aparecen focos de resistencia, de desglobalización, de respuestas contrahegemónicas al neoliberalismo. Movimientos sociales articulados en la sociedad civil ofrecen nuevas prácticas y diferentes proyectos societales.

Como movimiento social,[63] el movimiento étnico ecuatoriano ha perdido terreno en los últimos años por razones que no voy a detenerme a considerar, pero eso no significa que sus propuestas y las de otros colectivos se extinguieron. Tardará un tiempo para que propuestas como las brindadas en los 90 vuelvan a darse, pero esas propuestas se harán presentes. No es éste un optimismo ingenuo; la historia y la antropología han mostrado la capacidad de respuesta que las comunidades indígenas han tenido a modelos de sociedades excluyentes a lo largo de los siglos, desde la época de la Conquista.[64] Esa capacidad de respuesta todavía puede verse en una economía comunitaria que resiste a los embates del capital, en la manera de ejercer el derecho propio, en los modelos en cuanto al ejercicio de la autoridad más allá de los moldes occidentales, en las relaciones familiares que fortalecen y mantienen la comunitariedad.[65] El diagnóstico que tenemos de la realidad

---

[61] Los llamados *aparatos ideológicos del Estado*: la religión, la escuela, la familia, los medios de comunicación social, el sistema jurídico, los partidos políticos: Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003. Buscar el consenso a través de esos medios para lograr y mantener la hegemonía (Luciano Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978).

[62] A este respecto, *vid. El fin de la historia,* de Francis Fukuyama, cuyo pensamiento tiene un marco histórico bastante preciso. Se trata de que ya no existan alternativas viables al capitalismo como sistema económico, social y político, sino que, además, se trata del triunfo de la idea occidental de consumo. De ahora en adelante, capitalismo y más capitalismo." "Liberalismo", *Wikipedia* [en línea], https://es.wikipedia.org/wiki/Liberalismo

[63] F. Botero, *op. cit.,* pp. 223-227.

[64] Galo Ramón, *La resistencia andina: 1500-1800*, Quito, CAAP, 1987; Marcos Terena, "La resistencia indígena 500 años después", *Nueva Sociedad*, núm. 123, Caracas, 1993, pp. 156-159.

[65] Como "dimensión comunitaria" de la persona humana. La comunitariedad es practicar los principios y valores que hacen que nos junte y unifique, como dirían los indígenas andinos, "con un sólo pensamiento, con un sólo corazón". "La comunitariedad es vista por Marx en términos utópicos al escribir: 'Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción comunitarios. La relación comunitaria es la que se establece entre los hombres que se *relacionan como personas*, y que conlleva necesariamente una relación de igualdad y de paridad, y no de dominio de una persona sobre otra, pues cada persona considera a la otra como digna y, por tanto, como un fin y no como un medio." M. Moreno Villa, *Comunidad* [en línea], http://www.mercaba.org/DicPC/C/comunidad.html

es alarmante, pero una mirada más profunda nos lleva a descubrir proyectos históricos latentes desde hace siglos que están abriéndose paso cuando el neoliberalismo sigue demostrando su descalabro como propuesta histórica para una sociedad igualitaria y fraterna.[66]

El movimiento indígena en Ecuador, articulado como movimiento social a la sociedad civil, y con el deber de revisar seriamente su experiencia como partido político, deberá redescubrir el compromiso histórico que tiene para desprenderse de aquellos embelecos propios del Estado capitalista excluyente y racista, y resurgir con un nuevo empeño en recuperar no sólo los pasos perdidos, también, el lugar que le corresponde en los escenarios locales y mundiales. En este sentido, podemos ver la espiritualidad indígena andina de la provincia de Chimborazo, inscrita en la formulación de una nueva manera de pensar, ser y hacer.

> El nuevo paradigma plantea, como opción fundamental, una dinámica social equilibrada entre personas y grupos sociales, en armonía con la naturaleza, para promover la vida y asegurar su reproducción. Se trata de vivir bien, de cumplir con el bien común de la humanidad, lo que implica, como primer paso, el respeto a la integridad de la naturaleza, como fuente de vida (la Madre Tierra) […] De ahí la necesidad de un cambio radical para asegurar a largo plazo la continuidad de la vida en la tierra y de la humanidad. No se trata de retornar a las cavernas, sino de redefinir los fundamentos.[67]

[66] Nick Beams. "El fracaso del capitalismo", *World Socialist Web Site,* 2013 [en línea], www.wsws.org; Gabriel Boragina. "La utopía capitalista. El porqué del fracaso del capitalismo. Una perspectiva histórica", *Acción Humana* [en línea], www.accionhumana.freeservers.com; Adrián Pietryszyn. "El fracaso del capitalismo: problemas insolubles", *América Latina en Movimiento, 2008* [en línea], www.alainet.org/es "Algo que está cada vez más presente en la sociedad global. Una profunda decepción en torno al mundo que vivimos. Una sensación de juramento quebrantado. Una promesa solemne que nos hicieron cuando éramos niños acerca de cómo sería el mundo cuando fuéramos adultos, una promesa falsa, rota. La realidad ya no es como se nos había presentado y quienes están en la zona álgida de la vida, entre los cuarenta y los sesenta años, sufren con mayor crudeza el punto de inflexión marcado por la globalización"; comentario a: David Graeber, *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*, Barcelona, Ariel, 2015. "Es la antropología, seguramente, la disciplina mejor posicionada para elaborar una teoría social, ya que numerosos profesionales han confirmado con sus investigaciones la existencia de multitud de comunidades basadas en el autogobierno y con una economía, sin nada que ver con el capitalismo, dirigida a satisfacer a todos sus miembros"; comentario a D. Graeber, *Fragmentos de antropología anarquista y otros textos*, Barcelona, Virus, 2011.

[67] F. Houtart, 2006, *op. cit.*, p. 39.

Quiero hacer una última reflexión asumiendo los conceptos *economía moral*[68] *y vestigios culturales* que tan oportunos e importantes aportes han hecho a las ciencias sociales. Respecto del primero, de acuerdo con la nota citada a pie de página, los colectivos —en nuestro caso, los indígenas—, sin ser muchas veces conscientes de ello, apelan a este recurso o táctica cuando advierten que algún elemento fundamental de su cultura o que la reproducción de su vida está amenazada seriamente. En el caso de los vestigios culturales, es un concepto que toma en cuenta los llamados *vestigios corporales* u *órganos vestigiales*; es decir, desde una perspectiva antropológica, son aquellos componentes propios de la cultura que no desaparecen, sino que están latentes a la espera de algún momento crucial u oportunidad para resurgir y que, como en el caso de la "economía moral", se suman a otros esfuerzos más conscientes para obtener resultados positivos en el sentido no sólo de resistir, sino también de poder llegar a recuperar, mantener y fortalecer su identidad y su proyecto histórico.[69]

[68] James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale, 1977; Edward Palmer Thompson, "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII", *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*, Barcelona, Crítica, 2000 [en línea], http://laeconomia.com.mx/economia-moral/ "La economía moral es una serie de mecanismos redistributivos y de ayuda recíproca, comunitarios y familiares, que constituyen una red de seguridad social: intercambios no comerciales de alimentos, donaciones a los necesitados, regalos recíprocos, acuerdos de compartir alimentos a cambio de compartir trabajos, préstamos de alimentos, campos y graneros comunitarios, normas para labores colectivas, etc. La economía moral busca el bienestar colectivo y no en el lucro personal basada en una ética subsistente, en la que el objetivo prioritario que articula tales sociedades tradicionales no era la acumulación material, sino la reproducción y el mantenimiento del sistema social, para satisfacer las necesidades de todos los miembros de la comunidad."

[69] Antonio Males, *Historia oral de los imbayas de Quinchuquí. 1900-1960*, Quito, Abya-Yala, 1985. Martin Saxer, "The moral economy of cultural identity", *Civilisations. Revue Internationale D'anthropologie et de Sciences Humaines*, vol. 61, núm. 1, 2012, pp. 65-82. Brooke Larson, "Explotación y economía moral en los andes sureños: algunas reconsideraciones críticas", en Segundo Moreno Yánez y Frank Salomon (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Quito, Abya-Yala, 1991, vol. 2, pp. 441-480. Estos trabajos son algunos ejemplos de los procesos descritos.

# UNA MIRADA A LAS CREENCIAS RELIGIOSAS OLVIDADAS Y MINORITARIAS DESDE LA POSTSECULARIZACIÓN

Victor Hugo González García*

RESUMEN: En la lógica de una razón instrumental o unidimensional, saber es poder. Esta lógica de dominio eliminó todo aquello que no entrara en sus esquemas funcionalistas, que no confirmara su autorreferencialidad y no respondiera a sus intereses. Se originó, pues, un discurso monológico económico y social-político monocentrista, etnocentrista y monocultural. Es decir, lo extraño y lo diferente no tuvieron cabida. Sin embargo, es importante salir de la lógica del dominio y reconocer que, en otras culturas, religiones o creencias religiosas minoritarias pasadas y olvidadas, hay expresiones dignas de ser rescatadas.

ABSTRACT: In the logic of an instrumental and unidimensional reason, to know is power. This logic of domain eliminated all that that was not entering his schemes, this is, that was not confirming his own principles and was not answering to his interests. It originated so, a economic and social-political monocentrist and monocultural speech. That is to say, the strange thing and the different thing did not have content. Nevertheless, it is important to go out of the logic of the domain and to admit that in other cultures, religions and / or past religious minority and forgotten beliefs there are expressions worth being rescued.

PALABRAS CLAVE
Lógica de dominio, necrofilia, postsecularización, creencias religiosas.

KEYWORDS
Logic of domain, necrophilia, postsecularization, religious beliefs.

* Instituto Internacional de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

La modernidad se fue mostrando de manera disfrazada y paulatina, bajo el sello de la lógica del dominio, y en ello fraguó su identidad. Esto repercute en las esferas de lo económico, lo social, lo político, lo moral y, por supuesto, lo antropológico. Con los criterios de la dominación, quedan enterrados —y hasta olvidados— los postulados primeros del proyecto *la modernidad*, a saber: progreso, desarrollo, libertad, entre otros. Éstos, defendidos y promovidos por la razón ilustrada, encontraron su socavamiento con la relevancia de la razón científico-técnica, convertida en razón instrumental. Bajo los efectos de la lógica del dominio, dado el sesgo de una razón instrumental o unidimensional, saber es poder.[1] Y ello, eliminó muy pronto todo aquello que no entrara en sus esquemas funcionalistas, que no confirmara su autorreferencialidad y no respondiera a sus intereses. Se originó pues, un discurso económico y social-político monocentrista, etnocentrista y monocultural: lo extraño y lo diferente no tuvieron cabida.

Es importante salir de la lógica del dominio y reconocer que en otras culturas, religiones o creencias religiosas minoritarias pasadas y olvidadas hay expresiones dignas de ser rescatadas. Comenzaremos con una crítica a la razón ilustrada omniabarcante y excesiva, centrada en el progreso y guiada por la lógica del dominio para analizar las similitudes entre la tendencia necrófila, propuesta por Erich Fromm, y la lógica del poder autónoma e independiente que guía a la razón instrumental. Por último, proponemos que, desde la postsecularización, resultado de la desconfianza y del fin del proyecto ilustrado anunciado en la posmodernidad, es factible recuperar y reconsiderar expresiones y prácticas vitales de las creencias religiosas minoritarias que están siendo olvidadas, pues en ellas encontraríamos aspectos dadores de sentido para las relaciones humanas cosificadas actuales. No es nuestra pretensión asentar cuáles son esas expresiones y prácticas vitales, sino tan sólo señalar que la época postsecular nos brinda la posibilidad de repensar esas creencias religiosas con la pretensión de encontrar en ellas aspectos que se han ido perdiendo con el avasallamiento de la globalización —no sólo económica— y con el ensalzamiento de que lo más novedoso es lo más valioso, con lo cual se desplaza a lo más antiguo o pasado a los derroteros del olvido. Tales aspectos pueden ser el sentido comunitario y la ayuda mutua.

[1] *Cfr*. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 60.

## Crítica de la razón ilustrada centrada en el progreso. Lógica de dominio y necrofilia

En su obra *Crítica de la razón instrumental*, Max Horkheimer ya denunciaba la reducción del pensamiento a positivismo y de la razón a razón científica, puesto que un pensamiento y una razón en tales condiciones significaron la capitulación ante los hechos y conformismo con la dura realidad social. Para la razón científica, sustentada bajo el esquema objetivante y construida como teoría tradicional, no hay nada por hacer cuando no es capaz de proponer fines, sólo medios.[2] Una razón así —instrumental, a final de cuentas— se doblega ante cualquier fin dado por supuesto, ajeno a sí misma. La razón científica, caracterizada por el optimismo dogmático, tenía presente, al haberse liberado de la tutela religiosa, las promesas —según el progreso, al que muy pronto se tomó como ídolo—de alcanzar niveles de libertad y justicia insospechados, construyendo una sociedad racional. Dicho conformismo con la realidad social, actitud propia de la razón científica, radica en que el mero ejercicio del poder de esta razón en automático, cuasi-natural, edificaría una sociedad justa y humana.

La lógica de dominio de la razón instrumental, como furia incontrolada negó los ideales emancipatorios de la modernidad en el momento en que la razón se convirtió en instrumento del dominio de la naturaleza humana y extrahumana, en tanto que la naturaleza resultó ser mero objeto y ello le imposibilitó descubrir su huella en tal objetivación.[3] El dominio de la naturaleza es como una enfermedad que acompaña a la razón ante el afán de objetivar, pues tras la objetivación la naturaleza es pura materia o sustrato de dominio.[4] La Ilustración como proceso de desencantamiento del mundo se revela como uno de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del dominio, del poder. Pero el sujeto mismo no se salvó de este proceso. Todo acto de dominación implica la objetivación de lo que es dominado, trátese de la naturaleza u otro ser humano. Y ya que la lógica de la dominación reduce todo a la uniformidad, a la pura inmanencia de lo dado, eliminando tras de sí el sentido y la densidad de lo diferente, al ser objetivado el ser humano, éste es sometido a otro ser humano que ejerce la lógica del poder. No está por demás recordar que hasta el que ejerce la lógica del poder ya ha sido dominado por esta misma lógica, que lleva a la hipostatización e imposición del momento instrumental de la razón.

[2] Horkheimer distingue entre razón objetiva y razón subjetiva. *Vid.* M. Horkheimer, “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 45-88.

[3] *Ibidem*, p. 179.

[4] M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración…*, p. 65.

La Ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. La Ilustración se relaciona con las cosas "como el dictador con los hombres";[5] las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este sentido de manipulación y de sometimiento, Erich Fromm, quien también fuera miembro de la Escuela de Frankfurt y se separó por diferencias metodológicas y temáticas con Horkheimer y Adorno,[6] alude a las tendencias necrófilas y biófilas, de origen psicoanalítico, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por Freud —la de vida o *eros* y la de muerte o *thánatos*—, para explicar que en el ser humano hay una "contradicción inherente" que lo define. Tales tendencias son constituyentes de la condición paradójica del ser humano. El ser humano está llamado a desarrollar sus potencias humanas, en tanto que posee las dos capacidades —la del bien y la del mal— y, por ello, tiene que elegir una entre ellas, entre la bienaventuranza y la execración, entre la vida y la muerte.[7] Dos tendencias, dos fuerzas, dos potencias —la necrófila y la biófila—, que condicionan al ser humano y orientan su vida. Son irrenunciables. Lo que sí se puede y debe hacerse es reaccionar ante ellas, de manera que se potencien hacia un camino de humanización.

Al respecto, dice Fromm: "No hay distinción más fundamental entre los hombres, psicológica y moralmente, que la que existe entre los que aman la muerte y los que aman la vida, entre los necrófilos y los biófilos".[8] Reiteramos que nuestro análisis de dichas tendencias no se basa en lo psicológico, sino en lo filosófico-antropológico, pues lo inhumano que se expresa en la tendencia necrofilia no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral negativa, ya que parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad y nos da razón de lo que no debería ser.[9] También nos proponemos analizar dichas tendencias en cuanto la relación que guarda con el dominio característico de la lógica del dominio, por parte de la razón instrumental, de la barbarie desencadenada por la Ilustración[10].

Fromm sostiene que su actitud hacia la fuerza es característica del necrófilo, pues el enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Y por ello, para el necrófilo sólo existe una polaridad: la de los que tienen

[5] *Ibidem*, p. 64.

[6] *Cfr*. Rolf Wiggershaus, *La escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 247-253.

[7] Erich Fromm, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 15.

[8] *Ibidem*, p. 37.

[9] Ricardo Rivas, "Erich Fromm: bases para una antropología paradójica y una ética 'negativa'", *En-claves del Pensamiento*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, vol. VII, núm. 14, julio-diciembre, 2013, pp. 103-122.

[10] *Cfr*. M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración…*, p. 51.

el poder de matar y los que carecen de él. Ama el control y, en el acto de controlar, mata la vida. Se siente profundamente temeroso ante la vida, porque por su misma naturaleza es desordenada e incontrolable. "La ley y el orden" son ídolos para él; todo lo que amenaza a la ley y el orden se considera un ataque satánico a sus valores supremos. En este sentido, notemos que cuando la lógica del dominio se impone, lo hace de tal modo que no le importa arrasar lo que encuentra a su paso, ya sea culturas y sus expresiones variopintas, religiones y creencias religiosas, el medio ambiente y la naturaleza y hasta la propia vida humana. Esa lógica elimina todo lo que atente contra su interés de autoconservación reduciendo todo a la uniformidad, a la equivalencia, a la identidad; borrando tras de sí, el sentido y la densidad de lo diferente, de lo otro. Es controladora; de ese modo, mata la riqueza cultural de las poblaciones, la herencia dadora de sentido de las religiones, las expresiones vitales de creencias religiosas, la vida del medio ambiente como un bien colectivo, la misma vida humana y su dignidad. Ante esa lógica del poder divinizada y sus intereses, cualquier cosa es frágil, pues hasta sus intereses son regla absoluta.[11] A fin de cuentas, es una lógica que impide la realización de lo que hay de vida en el ser humano y de lo que construye desde sus condiciones específicas de existencia. Y, cabe decirlo, tanto al necrófilo como a la lógica del dominio el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias: es un modo de vida.[12]

Fromm explica que la "necrofilia en sentido caracteriológico puede describirse como la atracción apasionada por todo lo muerto, corrompido, pútrido y enfermizo; es la pasión de transformar lo viviente en algo no vivo, de destruir por destruir, y el interés exclusivo por todo lo puramente mecánico. Es la pasión de destrozar las estructuras vivas".[13] Y recurrimos a esta enunciación de Fromm para resaltar el interés mecánico de esa tendencia, pues, el dominio ejercido por el poder de la lógica del dominio, una vez que tiene consistencia propia e independiente de la razón instrumental, se desarrolla mecánicamente; es decir, con la necesidad de repetir lo mismo sin parar. En pocas palabras, la necrofilia aniquila la cultura.[14] Hablar de necrofilia y de lógica del dominio es hablar de destructividad, pues secan toda expresión de vida, la niegan, la frustran. Cuando se establece ese proceso mecánico inminente, ya no hay límites a la destructividad; porque, a fin de cuentas, nadie destruye, pues uno sólo sirve a la máquina para fines programados y, por ende, aparentemente racionales.[15] Por eso, dice Fromm

[11] *Cfr*. Papa Francisco, Carta encíclica *Laudato si*, núm. 56.

[12] E. Fromm, *op. cit.*, p. 39.

[13] E. Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, México, Siglo XXI, 1991, p. 330.

[14] *Ibidem*, p. 343.

[15] *Ibidem*, p. 345.

que “el hombre entero se convierte en parte del mecanismo total que lo controla y que simultáneamente lo controla a él”.[16] Únicamente hace lo que la lógica del dominio le impone hacer.

## Postsecularización, religiones y creencias religiosas

El presente apartado está enmarcado en el *revival* de la religión[17] y, con ello, en el derrumbamiento de la teoría de la secularización acuñada en la época de la Ilustración. Tal resurgimiento se da, a decir de algunos, en la llamada *posmodernidad* o *tardomodernidad.*[18]

La decadencia o agotamiento del proyecto ilustrado anunciada y vitoreada por grandes pensadores y filósofos —Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Lyotard— pone en entredicho cualquier producto de la racionalidad moderna. La historia de Occidente, marcada por ciertas experiencias que contradicen la fraternidad, la igualdad y la libertad —ideales del proyecto ilustrado—, anuncia el fracaso de las pretensiones modernas y sus principales producciones, a saber, historia, progreso, emancipación, felicidad, entre otras. El siglo XX era expresión del nihilismo consumado en el que se hacía patente la muerte de Dios —sentencia nietzscheana— y el *Abgründ* —propuesta heideggeriana— y, con éstos, el fracaso de la universalidad y unicidad de una cosmovisión, sea religiosa o secular. La noción de progreso que pregonaba la solución de todos los males del ser humano y que le prometía felicidad en la tierra no ha llegado. La noción *Historia* se comprendía como universal y única, pero la misma historia ha confirmado que ni es universal ni única y, por lo tanto, no se identifica con Occidente. Todas estas nociones que impone la razón ilustrada, una vez que declararon que la religión no era necesaria para el ser humano, han fracasado. Será por ello el *revival* de la religión. A pesar de la pretensión ilustrada de erradicar la religión del imaginario social e individual, en tanto que ésta gozaba del monopolio dador de sentido y significado para la vida de los hombres y directriz de las relaciones entre éstos, hasta bien entrada la posmodernidad, la religión no ha desaparecido. Al contrario, se ha afirmado a la par con la época actual,[19] pero de una manera plural y diferente de como se presentaba en la historia de Occidente desde la institucionalización del cristianismo en el siglo IV.

[16] *Ibidem*, p. 348.

[17] *Cfr*. José María García Gómez-Heras, “La religión en el mundo actual”, *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, núm. 4, junio de 2015, pp. 13-16.

[18] *Cfr*. José María Mardones, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1996, pp. 15-70.

[19] *Cfr*. J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Navarra, Verbo divino, 1991, pp. 91-112.

Pero encontramos una paradoja en la actualidad. Caracterizado por su ciencia y técnica y que pasa por un momento en que hemos alcanzado cotas considerables de investigación y aplicaciones científicas como en ningún otro periodo en la historia, en el Occidente hay, a la vez, un brote de creencias religiosas, proselitismo religioso, posturas sincréticas religiosas, en fin, la presencia de un pluralismo religioso, lo cual contradice la teoría de la secularización consistente en eliminar del ámbito secular y profano cualquier resquicio de consideraciones religiosas.[20] Podríamos decir que, ante el afán secularizador y secularizante de la racionalidad moderna, resurgen creencias religiosas, posturas religiosas diversas y las religiones. Esto refleja que el ser humano no ha suprimido de su imaginario un afán religioso. La paradoja nos permite afirmar que las religiones están presentes en Occidente, a pesar del proceso de racionalización y secularización que ha sufrido.[21] La paradoja abre ciertas interrogantes: ¿cómo puede hablarse del fin de la religión en las sociedades tardomodernas y de su paradigma de la secularización, cuando en nuestra época contemporánea es latente la tendencia a las creencias religiosas, a la religión. ¿Por qué se habla de secularización en amplios sectores de la sociedad cuando por la llamada posmodernidad el ser humano afirma la diferencia cultural y, con ello, la pluralidad religiosa?[22] Las religiones no han desaparecido, simplemente habían quedado relegadas a lo otro del proceso de racionalización, lo irracional. No es que no existieran, sino que fueron tomadas como irracionales.

En la actualidad, el resurgimiento de las religiones plantea nuevos retos, y sus funciones y significados tienen que replantearse. ¿La función de la religión, después de las críticas a las que se le ha sometido, es la de ser una instancia crítica del afán dominador de la Modernidad? ¿La postura de la religión es la de consolar y compensar al ser humano por las carencias que genera el desarrollo en las sociedades de consumo y *mass*-mediáticas? Si en la posmodernidad se acepta la pluralidad cultural y la heterogeneidad religiosa, ¿la religión constituye una reserva de utopías y moral ante la insatisfacción y desencanto que generan la Modernidad y la desmoralización ascensional y falta de proyectos de sentido y significado para el ser humano?

Las representaciones de las tradiciones religiosas continúan siendo insustituibles porque responden a necesidades humanas a las que no pueden dar respuestas otras instancias filosóficas y científicas. Cuando la religión es entendida como la única poseedora de la verdad, subordina a estas últimas;

---

[20] *Cfr*. J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 25-42.

[21] *Cfr*. Jürgen Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diacronía*, vol. LIII, núm. 60, 2008.

[22] *Cfr*. J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión?*, pp. 43-49.

pero, cuando se mira como una instancia cultural más entre otras, se le asigna una existencia descentrada y provisional.[23] Una existencia de la religión así no hace alarde de "la cosmovisión" por excelencia ni de ser el "centro" alrededor del cual giran otras tradiciones sustantivas. No. Las religiones, y por supuesto, las creencias religiosas, insertas en el mar de la historia, están sometidas al cambio y a la discontinuidad; están abiertas a posibilidades siempre renovadas de universalidad sin temor a perder su especificidad o su contenido material. Sostenemos, pues, que la religión tiene algo que decir en y a la sociedad como instancia dadora de sentido y significado.[24]

Las religiones y creencias religiosas juegan un papel primordial en la construcción de las sociedades a las que se les ha olvidado que, implícitamente, mucho de lo que son tiene su origen en aquéllas. El voltear a ver las religiones en un momento histórico donde la democracia y el capitalismo parecen tener la última voz en el hombre y sus relaciones y del cómo configurar las sociedades posindustriales y las naciones radica en que en la llamada *postsecularización,*[25] la voz de la religión y de las creencias religiosas tiene cabida.

## A modo de conclusión

La posmodernidad nos invita a reflexionar un cambio de época; ya no es posible mantener en el centro cosmovisional una sola religión. Todas las religiones se encuentran en la periferia. Esto es desafiante. Pero también posibilita recuperar la riqueza antropológica y moral de otras creencias religiosas que poco a poco quedan en el olvido. Ante la lógica del dominio, ídolo del actual aparato económico, se fabrican situaciones inhumanas que envuelven todo el entramado social y a las que no se les ve el fin. La tendencia necrófila, como estructura de las sociedades actuales, atraviesa pueblos e individuos concretos a los que asfixia su expresión diferente de ver el mundo y de experimentar la vida. La postsecularización nos invita a rescatar expresiones y prácticas vitales de creencias religiosas minoritarias y casi olvidadas que hagan frente al aparato omnímodo de la lógica del dominio y su sello necrófilo.

[23] *Cfr*. J. M. Mardones, *Posmodernidad y neoconservadurismo*, pp. 233-258.

[24] *Cfr*. Juan Antonio Estrada, "Origen y significado de las creencias religiosas", en J. A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trota, 2001, pp. 19-46.

[25] *Cfr*. Mark C. Taylor, "¿Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo?", en J. Habermas-M. C. Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 39-60.

# LA VISITA DEL ARZOBISPO DE MÉXICO ALONSO NÚÑEZ DE HARO, A LA VILLA DE TOLUCA, 1775. UN EJEMPLO DEL TRABAJO PASTORAL

Magdalena Pacheco Régules*

Resumen: Hoy día, un sector de historiadores de nuestro país[1] ha puesto especial atención en la consulta y análisis de las visitas pastorales de la época novohispana. Sabedores de la importancia de estos fondos documentales para la comprensión del proceder de la Iglesia en los territorios novohispanos, sus contenidos son fuentes históricas inagotables que revelan múltiples aspectos de la institución y la religiosidad de la época.

El presente trabajo abordará algunos aspectos de la visita pastoral realizada en 1775 por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta. Desde la ciudad de Lerma al valle y contornos de Toluca, en especial a la villa de Toluca, realizaremos un esbozo de algunos de los principales aspectos contenidos en la visita, con la intención de mostrar la riqueza de la información.

Abstract: Today, a sector of historians of our country has paid special attention to the consultation and analysis of the pastoral visits of the New Spain era, aware of the importance of these documentary collections for the understanding of the Church's behavior in the territories of New Spain, its contents they are inexhaustible historical sources that reveal multiple aspects of the institution and religiosity of the time.

The present work will address some aspects of the pastoral visit carried out in 1775 by the Archbishop Alonso Núñez de Haro and Peralta, from the city of Lerma to the valley and contours of Toluca, especially

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

[1] Rodolfo Aguirre, *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722,* México, unam, 2016. Doris Bieñko de Peralta y Berenice Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos xvi-xvii,* México, inah, 2008.

the town of Toluca, we will make an outline of some The main aspects contained in the visit to this place with the intention of showing the wealth of information.

Palabras clave
Visita pastoral, corporativismo, religiosidad.

Keywords
Pastoral visit, corporatism, religiosity.

## La visita pastoral

> Todos los obispos tenían la obligación de visitar sus respectivas jurisdicciones. Los arzobispos del siglo XVIII normalmente así lo hicieron […] De cada curato que el obispo visitaba era común registrar a quienes estaban a cargo no sólo el titular sino también sus tenientes, vicarios y ayudantes.[2]

La información contenida en el libro de la visita pastoral, realizada en 1775 por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, es considerable,[3] por lo que su tratamiento rebasa los límites impuestos a esta comunicación. Por ello, nos abocaremos a referir sólo tres aspectos: *1)* algunas formalidades de la visita, *2)* datos sobre la personalidad del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta y sus vínculos con la política de Carlos III, y *3)* el recorrido realizado por el jerarca en la villa de Toluca, para apreciar a detalle un ejemplo del trabajo pastoral realizado por el jerarca.

## Aspectos formales de la visita

[2] R. Aguirre, "En busca del clero secular: del anonimato a una comprensión de las dinámicas internas", *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 207 [en línea], www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html

[3] Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Secretaría Arzobispal/Libros de visita/ Caja 24CL/Libro 3/295fojas, 1775. *Libro de visita a la ciudad de Lerma, al valle y contornos de Toluca, por el Arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en el año de 1775.* La visita inició el 28 abril con la llegada del Arzobispo al Santo Desierto, actualmente conocido como Parque Nacional *Desierto de los Leones*, y concluyó en Tepeji del Río el 24 de junio de 1775.

Haviendo resuelto Su Señoria Ilustrisima el Arzobispo mi Señor [Arzobispo Alonso Núnez de Haro Peralta] continuar su santa visita desde la ciudad de Lerma al valle y contornos de Toluca se escribió al cura Juez Eclesiastico de dicha ciudad de Lerma la carta siguiente, acompañada de dos exemplares de la circular e instrucción que cita.

Señores curas juezes eclesiásticos ynterinos y reverendísimos pares curas ministros de: Lerma, Cuyoacan por Ocoyoacac, Capulhuac, Xalatlaco, Texcaliacac, Ocuilan, Malinalco, Tenancingo, Tecualoyan, Tenango del Valle, Calimaya, Metepec, Toluca, Zinacantepec, Almoloya, San Bartolome Ozotepec, Xiquipilco, Ixtlahuaca [y] San Felipe [el Grande].

Muy Señores mios, Su Señoría Ylustricima el Arzobispo mi Señor ha determinado salir en la semana próxima, de esta ciudad a continuar su santa visita por la ciudad y pueblos al margen; lo que noticio a vuestras majestades denotar acompañandoles los exemplares correspondientes del Edicto o circular y de la Ynstrucción para confirmados a fin de que enterados vuestras majestades de quando Su Señoria Ylustrisima ordena en ella lo executen puntualmente, quedándose cada uno de vuestras majestades con un exemplar de dicha circular e ynstruccion, remitiéndolos demos con esta cordillera al convento que corresponde conforme al itinerario del margen y reteniéndola el ultimo hasta nueva orden.[4]

Éstas fueron las instrucciones —*carta cordillera*— que el capellán secretario Manuel de Flores hizo llegar al cura juez de Lerma el 19 de abril de 1775, dando aviso de la visita pastoral que realizaría el arzobispo.[5]

La visita inició en la ciudad de Lerma; pero no concluyó, como originalmente estuvo programada, en San Felipe el Grande, actualmente el municipio de San Felipe del Progreso. En su lugar, el arzobispo orientó sus pasos hacia el actual territorio queretano, Tepeji del Río, después de haber visitado el curato de Jocotitlan, Atlacomulco, Temascalcingo, Acambay, Xilotepec y Chapa de Mota, lugares no contemplados en el programa original de la visita.[6]

---

[4] *Ibidem,* f. 1r.

[5] R. Aguirre Salvador, *op. cit.,* p. XLII. Mediante la *carta cordillera,* se anunciaba la visita del jerarca para indicar a las autoridades eclesiásticas que estuvieran prevenidas las iglesias, sacristías, presbiterios, memorias, capellanías, los padrones de fieles y las constituciones y libros de cuentas de las cofradías. Todo lo anterior, en virtud de que dichos espacios, corporaciones y manuscritos eran sujetos de inspección durante la visita pastoral.

[6] AHAM, Secretaria Arzobispal/Libros de visita/ Caja 24CL/Libro 3/295fojas La visita a estos lugares se encuentra referida entre las fojas 222v-293v. No sabemos los motivos de la decisión del jerarca de continuar el recorrido, la documentación no refriere dato alguno; no obstante, debemos considerar que los lugares visitados al final del recorrido pastoral tu-

Procedamos a conocer algunos aspectos de la personalidad y vínculos políticos que el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta sostuvo en su tiempo.

## El Excelentísimo e ilustrísimo señor doctor don Alonso Núñez de Haro y Peralta

Con base en la obra de Francisco de Sosa[7] sabemos que el arzobispo nació en Villagarcía, diócesis de Cuenca, en octubre de 1729. De acuerdo con su biógrafo, a temprana edad, Alonso fue enviado a Toledo con un tío, hermano de su padre, quien en ese entonces se desempeñaba como canónigo de esa ciudad, el ilustrísimo señor don Andrés Núñez. Este acontecimiento fue decisivo en la vida y la carrera religiosa del futuro arzobispo de México. Gracias a las influencias políticas de su tío, el joven Alonso fue enviado a estudiar con los dominicos de San Pedro Mártir, con quienes lograría instrucción en filosofía y teología y donde destacaría por su talento para el estudio, situación que más tarde le permitiría ingresar a la Real Universidad.

El joven Alonso supo aprovechar con creces las oportunidades académicas brindadas por las prestigiadas instituciones a las que asistió; tan es así, que a los 18 años recibió la borla de doctor. Para entonces, tenía conocimiento de las lenguas hebrea, caldea, griega, latina, italiana y francesa.

Su fama de erudito llegó a oídos del papa Benedicto XIV, quien tuvo la oportunidad de examinarlo y comprobar su sapiencia, condición que le ayudó a ocupar importantes canonicatos —Cuenca, Segovia y Toledo—, los que a su vez le permitirían entablar relaciones con los nobles de los distintos reinos; en especial, con la nobleza castellana. Asimismo, fue visitador General del Arzobispado de Toledo y administrador perpetuo de la Casa de Niños Expósitos.

Los excelentes resultados de las funciones encomendadas aumentaron su fama de sabio y virtuoso, por lo que Carlos III lo vio como el candidato ideal para ocupar el cargo de arzobispo de México, en sustitución del entonces arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana.

Hombre de todas las confianzas de Carlos III y el papa Clemente XIV, Alonso Núñez de Haro y Peralta fue investido con amplias facultades, indulgencias y gracias mayores, para ejercer el cargo en tierras novohispanas.

vieron relevancia socioeconómica en su tiempo: existían poblaciones numerosas de indios, mayoritariamente otomíes, e importantes asentamientos de españoles; además, contaban con extensos territorios y se encontraban ubicados a lo largo del camino tierra dentro.

[7] Francisco Sosa, *El Episcopado Mexicano. Galería biográfica de los ilustrísimos señores arzobispos de México desde la época Colonial hasta nuestros días.* México, Imprenta de Jens y Zapiain, 1877.

Con esta encomienda en hombros, llega a las costas de Veracruz el 12 de septiembre de 1772.

Antonio del Valle Arizpe proporciona un dato significativo sobre la personalidad de este hombre: "se distinguió por su prudencia y rectitud [...] Pero este arzobispo-virrey, tan ponderado, tan lleno de circunspección y recato, tenía horrenda aversión a los criollos [...] Si algún criollo sobresalía, distinguiéndose, señalándose en algo, ¡qué sutil era entonces la astucia del arzobispo-virrey para opacarle los méritos, para meterlo en una oscuridad en la que no sobresalía!"[8]

Con base en la información proporcionada por Francisco de Sosa, podemos advertir cuatro aspectos sobresalientes de la personalidad del arzobispo de México: su erudición, la experiencia administrativa —obtenida por los cargos desempeñados—, el respeto y obediencia a los designios del monarca y del papa, y la supuesta antipatía que sentía hacía los criollos.

Considerando que Carlos III es visto como el máximo exponente de las reformas borbónicas, al enviar a don Alonso Núñez de Haro y Peralta a desempeñarse como arzobispo de México, este monarca aseguró que las tendencias reformadoras en el ámbito religioso continuarán viento en popa. Fue así como Núñez de Haro tomó con firmeza y determinación la encomienda dada por el monarca en 1771, la cual habría de concluir al momento de su muerte, en 1800.

## El recorrido pastoral por la villa de Toluca

Sabemos que durante 1770 y 1780, la Corona requirió información detallada sobre las actividades de los pastores y las finanzas parroquiales; insistió en su residencia en la parroquia y en la pronta impartición de los sacramentos; restringió seriamente su participación en elecciones locales, los redujo a meros espectadores honorarios; limitó su autoridad judicial en los casos de embriaguez, adulterio, "idolatría" y disputas sobre propiedad.[9] En este contexto de necesidades por parte de la Corona, se inserta la visita del arzobispo.

En el caso del valle de Toluca, debemos señalar algunas situaciones socioeconómicas favorables que pudieron atraer el interés eclesiástico por esta región. A mediados del siglo XVIII, el valle de Toluca poseía impor-

[8] Vicente B. Cerecedo Cortina, "Sr. Dr. Don Alonso Núñez de Haro y Peralta, Arzobispo-Virrey de la Nueva España y fundador del Hospital General de San Andrés", *Revista Médica del Hospital General de México,* vol. 62, núm. 4, p. 298 [en línea], http://www.medigraphic.com. Este autor refiere el dato de Arizpe en su obra.

[9] William B. Taylor, *Ministros de lo Sagrado,* vol. I, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación-El Colegio de Michoacán, 1999, p. 31.

tantes asentamientos indios y criollos y contaba con buen desarrollo agrícola, ganadero y comercial, producto de la existencia de terrenos fértiles y excelentes vasos lacustres; además, la cercanía con la ciudad de México le favorecía enormemente.[10]

En lo que concierne a la situación económica de la villa de Toluca, de igual manera los estudiosos de la época refieren condiciones favorables. Margarita Menegus proporciona un dato a este respecto: "El valor de la alcabala en Toluca en 1777 […] fue de 34.972 pesos […] Querétaro y Guadalajara registraron para el mismo año un valor de 26.984 y 65.854 pesos, respectivamente. Para el último tercio del siglo XVIII, el camino México, Toluca, Zitácuaro-Valladolid-Sayula concertaba 16 por ciento del valor total del comercio novohispano. Para este periodo, la receptoría de alcabalas de Toluca ocupaba el décimo lugar."[11]

La información ilustra, de alguna manera, la posición económica que la villa de Toluca tuvo en el último tercio del siglo XLVIII. León García destaca el dinamismo comercial toluqueño, visible en el número de las transacciones comerciales efectuadas, el tipo de productos vendidos, los lugares de venta, así como los distintos establecimientos que existían en ese entonces. Con base en la información obtenida mediante la consulta de un censo, la autora menciona que para 1798 se registraron 52 tiendas establecidas en la ciudad, con asignaciones anuales de 30 pesos a cada una.[12] Gracias a los datos proporcionados por León García, no es difícil pensar que la visita pastoral realizada por el arzobispo Núñez de Haro y Peralta, además de tener fines religiosos, los tuvo de índole políticos y económicos.

Como ya se mencionó, la visita general inició el 28 de abril de 1775; la antesala fue el Santo Desierto. El día anterior, el 27 de abril, se mandó avisar al cura de Lerma que el arzobispo llegaría dos días después por la mañana. En el Santo Desierto, fue recibido con las solemnidades necesarias por los frailes del lugar, a quienes, después del recibimiento, procedió a designar actividades: predicar y confesar, las cuales llevarían a cabo, según fuera el caso, de dos a cuatro años. Su estancia en este lugar fue de un día, pues se dispuso a continuar su camino para llegar a la ciudad de Lerma.

El 29 de abril llegó al primer lugar de su recorrido, con lo cual dio comienzo al itinerario programado. No es nuestro objetivo revisar a detalle cada uno de los lugares que visitó antes de llegar a la villa de Toluca, así que dejamos para otra ocasión el análisis general.

---

[10] María del Carmen León García, *La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escasez, 1750-1800,* México, CIESAS-Porrúa, 2002.

[11] *Ibidem*, p. 112. La información proporcionada por Menegus es referida por León García en su trabajo.

[12] *Ibidem*, p. 120.

Después de muchos días de recorrido por varios lugares del valle toluqueño,[13] el 23 de mayo de 1775, el arzobispo llegó a la villa de Toluca a las nueve de la mañana. Siete serían los días que ocuparía el arzobispo para recorrer la villa.[14]

La recepción que dieron al jerarca y su comitiva fue fastuosa; estuvieron presentes las principales autoridades del lugar y una parte importante de sus pobladores. Dejemos que el documento dé cuenta de lo ocurrido.

> En la mañana de este día llegó SSY a esta villa a las nueve de la mañana habiendo salido de Metepec con varios sugetos de distinción de dicha villa y el reverendo guardían de este convento a cuyas puertas del cementerio estaba toda la comunidad que acompaño a SSY hasta su vivienda y fue recibido con la alegría y ceremonias acostumbradas dio la bendición solemne al pueblo y previas las ceremonias prescriptas por el ritual romano, visitó el Santisimo Sacramento, pila bautismal, santos oleos, dixo los responsos acostumbrados oyó el edicto de pecados públicos y confirmo por la tarde a seiscientas personas.[15]

La relación menciona que ese mismo día se revisaron las licencias de celebrar y confesar de los reverendos padres del convento de San Francisco, 20 religiosos a quienes el arzobispo les otorgó licencias para confesar religiosas, hombres, y mujeres por la voluntad, en lapsos diferentes, de dos hasta cinco años.

Luego, el arzobispo procedió a visitar la cofradía de Jesús de Nazareno, fundada por naturales, en la Iglesia del Carmen.

> En este día visitó SSY esta cofradía de la que era mayordomo don Cipriano Jose, siendo el cargo 710 pesos y 1 real, la data 466 pesos y 3 reales y el alcance 243 pesos y 6 reales, aprobó las cuentas y mando que continuasen celebrando los cavildos anuales, afianzando el mayordomo formando ynvetario de los bienes y existencias de la cofradía y poniendo memoria de deudas y dio facultad al juez eclesiástico para que procediera contra las deudas, prohibía los fuegos y todos los gastos superfluos y mandó que el sobrante que cada año hubiese se deposite en arca de tres llaves como ordena la constitución.[16]

[13] Los lugares que visitó el arzobispo antes de llegar a la villa de Toluca fueron los siguientes: Ocoyoacac, Capulhuac, Xalatlaco, Texcaliacac, Ocuilan, Malinalco, Tenancingo, Tecualoyan, Tenango del Valle, Calimaya y Metepec.

[14] AHAM, Secretaria Arzobispal/Libros de visita/ Caja 24CL/Libro 3. Entre las fojas 187r-199v se encuentra contenida la relación de la visita realizada a la villa de Toluca por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta.

[15] *Ibidem*, f. 187r.

[16] *Ibidem,* fs. 187v-188r

Para finalizar las actividades del primer día, el arzobispo concedió licencia de celebrar, por voluntad de los bachilleres José de Medrano, Marcos Mondragón y de Antonio Mañón, hasta el 18 de enero de 1779.

En el segundo día de actividades, 24 de mayo, el jerarca y su comitiva visitaron las cofradías de la Santa Veracruz y de Nuestra Señora de la Soledad, esta última fundada por españoles. Se menciona que, en dicho lugar, el mayordomo era Juan de la Cruz Manjarrez, siendo "el cargo 1609 pesos y siete reales, la data 343 pesos y quatro reales y el alcance 1366 pesos y tres reales [aprobó] digo incluso 100 pesos de que es fiador aprobó las cuentas y decreto SSY lo mismo que a la de Jesus Nazareno del Carmen".[17]

Terminada la actividad, procedió a realizar visita general de la iglesia y sacristía de esta cabecera en la que revisó el estado físico de lo que a continuación citamos:

> Los altares, arras, ymagenes, vasos sagrados, ornamentos bienes y alajas de la iglesia y sacristía que halló existentes y dio muchas gracias por las mejoras y ornamentos al RP guardian y a los RP crua y sacristan por el esmero y aseo que han puesto y ponen en su conservación.
>
> También visitó la capilla de la Escuela de Cristo, el segundo deposito, ornamentos, vasos sagrados y demás bienes en que no encontró cosa digna de reparò y después visitó la capilla de la orden tercera aunque no con la formalidad que la anterior y otras dos capillas que hay junto a la portería.[18]

La inspección cerró el segundo día de visita.

La mañana del 25 de mayo, dio inicio la impartición del sacramento de la confirmación a 994 pobladores. Luego, se dio a la tarea de revisar el estado general de las cofradías. En esa ocasión, tocó el turno a la de Nuestra Señora del Rosario y Benditas Ánimas, fundada por españoles, de la que fungía como mayordomo Cristóbal Gil. "Siendo su cargo 732 pesos y 5 reales, la data 95 pesos y 2 reales y el alcance de 1218 pesos y 5 reales y mando que se continuasen los cabildos y lo mismo que en la de Jesús de Nazareno."[19]

Después de la revisión de la cofradía, el arzobispo se trasladó hacia Tecaxic para enterarse del estado de la Cofradía del Santo Entierro, esta-

[17] *Ibidem,* fs. 188r.

[18] *Ibidem,* fs. 188r-v

[19] *Ibidem,* fs. 188v. Con el fin de agilizar la lectura del escrito en las subsecuentes menciones relacionadas con la situación de las cofradías, se prescindirá del detalle de la situación de cada una, aspecto que se compensa con la realización de un cuadro que concentra la información de cada una de ellas.

blecida por los naturales del lugar. El mayordomo era Lorenzo de la Cruz, "siendo su cargo 36 pesos, la data 47 y 1 real y el alcance 11 peso que cedio dicho mayordomo. Aprobo las cuentas y mandó que se quedasen en el auto el Señor Lanciego y este; que se buscase un libro que trataba que se buscase un libro que faltaba que se guardase con los demas de esta cofradía y lo mismo que en la dicha de Jesus Nazareno".[20]

En ese lugar, se dio a la tarea de revisar las licencias de predicar y confesar de los frailes carmelitas, como lo hizo en el caso de los frailes franciscanos, para continuar su recorrido con las visitas a las cofradías de La Purísima, de naturales, de San Cristóbal Laguizotitlan [*sic*] por Huichochitlan y la de La Preciosa Sangre de Cristo de Tlacotepec, lugar donde, al parecer, pernoctó con su séquito, en virtud de que el 25 de mayo comenzó su recorrido con la visita de las cofradías de Ánimas y La Purísima, ambas pertenecientes a los naturales de Tlacotepec.

La documentación menciona que en la tarde del día anterior visitó las capillas de las haciendas de San Miguel Cazango [*sic*], por Zacango, y San Antonio Cacalomacan y la cofradía de El Divinísimo de los naturales de Totoltepec. Asimismo, la información refiere que visitó las capillas de las haciendas de Tomás Glosua, llamada Socomolo, designada San Juan de la Cruz, y la de Micaltepec, propiedad del señor Ibarra.

En este apartado, se refieren las providencias otorgadas por el arzobispo para efectuar el matrimonio de Marcos López con María Ygnacia, dispensas de amonestaciones de Antonio Villegas y María Guadalupe, vecinos de Tecualoyan, y licencia en forma de capilla al conde de Santiago. A continuación, transcribimos parte del contenido para apreciar con mayor detalle los sucesos enunciados.

> En 24 del corriente decretó SSY a un escrito presentado por María Ygnacia Berena vecina de Calimaya pidiendo se competire a Marcos López a que se casase con ella por haberla desflorado y dándola quatro pesos SSY mando al cura de Calimaya que le competiese a executarlo o a que la dotase en la cantidad de pesos que se conviniese dicha suplicante.

En este dia dispenso SSY las amonestaciones para antes y después de matrimonio de Don Juan Antonio Villegas y María Guadalupe, vecinos de Tecualoyan, dando comisión en la forma acostumbrada al cura juez eclesiástico de aquel partido para el efecto también dispenso el 3 grado de consanguinidad con que se hallaban Polito Casiano y Geronima Maria indios y vecinos de Tezicapan y el grado de afinidad en segundo con Francisco Caneda y María Roberta, vecinos de esta ciudad y en el 3º y 4º de consangui-

[20] *Idem.*

neidad de Lazaro Xaynez y Maria Antonia Venitez, vecinos de Ozoloapan, y en 1º de afinidad con Salvador Venitez y María Merelisda Venitez vecinos del pueblo de Ozoloapan.[21]

También se despachó licencia, en forma, al conde de Santiago para celebrar misa en su hacienda de Atenco, en el partido de Metepec.[22]

Para el 26, el arzobispo comenzó su actividad confirmando a 1 648 personas; más tarde, visitó las cofradías de Santa Rosa María, de naturales, seis capillas y procedió a extinguir doce cofradías y unirlas a otras; además, recibió una petición de Francisco Fuentes para contraer matrimonio.

El día 27, por la mañana, procedió a confirmar a 1 208 personas y visitar las capillas de San Nicolás Buenavista; asimismo, despachó nueva licencia a Nicolás Risco, de la Hacienda de Tescaltongo y la de San José, así como el título en propiedad al juez Alejo Antonio Betancourt y se le dio posesión en forma. Por la tarde, confirmó a 1 695 personas.

Al día siguiente, se dio a la tarea de confirmar a 1 435 personas; procedió a dar licencia al cura de Calimaya por 30 días para pasar a México y visitó la cofradía del Santo Nombre de Jesús, de españoles, extinguiéndola y uniéndola a la cofradía del Rosario. De igual manera, revisó cuatro libros con las constituciones de la Santa Escuela de Cristo y visitó la cofradía de El Divinísimo, fundada por españoles; también revisó las licencias de predicar y confesar hombres y mujeres de los padres Gaspar Revuelta, Ignacio Arce y Manuel Franco, concediéndoles la licencia hasta el 2 de junio de 1777.

A continuación, el jerarca procedió a revisar los libros de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen y Santo Escapulario, fundada con autoridad ordinaria en la iglesia del Convento de las Carmelitas Descalzos de la cual hizo una relación considerable. Finalmente, otorgó licencias de confesar hombres y mujeres sólo por un año, a fray Gregorio Venegas, mercedario. El arzobispo concluyó sus actividades con la visita a tres pueblos auxiliares —Tlacotepec, Capultitlán y Totoltepec—, donde revisó el estado del sagrario, los santos oleos, la pila bautismal y los ornamentos.

Al siguiente día, confirmó a 1 460 personas y le fue dado a conocer que el convento —no refiere el nombre, pero intuimos que el de franciscanos— tenía 36 religiosos y que era guardián el reverendo fray José Layza y su cura ministro fray José de Islas y se le indicó la composición del curato de los pueblos, ranchos y haciendas, como se muestra a continuación:

[21] *Ibidem,* fs. 190r-v.

[22] *Idem*, fs. 190v.

**Tabla 1. Composición del curato de pueblos, ranchos y haciendas**

| *Pueblo* | *Familias* | *Personas* |
|---|---|---|
| Cabecera, Partido de Cacalomacan, San Buenaventura, San Antonio, San Juan Bautista, Santiago Tlacotepec, su barrio, San Mateo Oxtotitlan, San Mateo Sacaupan, Santa Ana, San Bernardino, San Andrés, San Cristóbal, San Pablo, Azcapuzalco. | 2 366 | 4 767 |
| Santa Bárbara, su barrio, Barrio de San Miguel Pinaguisco, San Juan Coanta, Santa María Magdalena, San Luis, Santa Clara, Santiago Tlaxumulco, Santiago Miltepec, San Marcos Coanta, San Miguel Actipan, San Sebastián, Tlachaloya, Santa María Huichila, Hacienda de Guadalupe, otra de Cortés, Buenavista, Guadalupe de Don Felipe Fisgo, San Antonio Cacalomacan, San Nicolás. | 2 933 | |
| Nicaltepec, Nicolaítas, Barbabosa, San Pedro, Taborda, San Nicolás, San Pablo, Santa Teresa, Santa Magdalena, San Diego, Villaseca, San Diego de Legarrazu, Palmitas, La Laguna, Cerrillo, de Carrillo, rancho de García, San Miguel, Zauzes, de Ortigosa, San Diego. | 3 122 | |
| La lechuga, de Jarada, Guautepec, de Entevez, de Guadarrama. | 3 328 | |
| *Totoltepec*<br>Pueblo de Totoltepec, barrio de la Concepción, Hacienda de la Concepción, Hacienda de Canalejas, Cocheciyo, San Pedro, Cerrillo, Rancho de Don Martín, de Canalejas, del Corrillo. | | |
| *Tecaxic*<br>Hacienda de Novas, Calixtlahuaca, la Puerta, San Nicolás, Rancho al Gordillo. | | |
| Guadalupe, San Antonio, la Palma, San Martín, Majadas, Puerta, de Urbina, de Flores, San Bartolomé de Montes de Oca.<br>Son de todas 3 374 | 3 374 | 16 879 |

Con base en la información referida, es posible advertir el número de poblaciones que integraban el curato de Toluca, con las haciendas y los ranchos.

Después de la presentación de la información, el jerarca procedió a realizar los autos generales de las visitas y dar las gracias al auxiliar de Tecaxic, resaltando el aseo y adorno de la iglesia de la Virgen de los Ángeles, que era santuario, y al auxiliar de San Pedro Totoltepec. Para finalizar, llevó a cabo el auto general de la cabecera, con lo cual cerró la visita a la villa de Toluca, como se advierte a continuación:

> En este mando SSY obieroar los Autos de los Altisimos Señores Lanciego y Rubio confirmó sus providencias, y mandó casi lo mismo que en otros autos generales, y al cura ministro que supliere los defectos que tenia en varias partidas de estas algunas vajo de una firma que se hicieren las informaciones matrimoniales de indios por ante el notario conforme asu edicto de 20 de febrero de este presente año siguiendo la ynstrucción del dicho Altisimo Señor Rubio: que frecuentase las escuelas y las pusiere en los pueblos que no las havia que dicho cura, y sus feligreses se areglasen en la exaccion y satisfaccion delos derechos parroquiales a la costumbre que existe en el partido excepto algunos pueblos que admitieron el Nuevo Arancel y dio muchas gracias al Reverendo Padre Guardian Fray José Layza por el adorno buen surtido de vasos sagrados y ornamentos que hay en la Parroquia Auxiliares, y demás pueblos y por la recta administración delos santos sacramentos, y también las dio a dicho cura por el aseo y decencia de dichas yglesias y por el esmero con que procura desempeñar su obligacion esperando que continuaran del mismo modo y no encontro cosa digna de nota sino las faltas de dichas partidas y mando finalmente que se leyeran por el Notario dichos Autos en el primer dia festivo.[23]

Finalmente, en este último día de la visita por la villa de Toluca, el arzobispo amplió las licencias de confesar hombres y mujeres a don Alejo Antonio Betancourt.

Hasta aquí los sucesos ocurridos en la visita del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta por la villa de Toluca; sin embargo, consideramos pertinente aprovechar el espacio para resaltar la información referente a las cofradías registradas en la visita. Sobresalen varios aspectos que, a nuestro juicio, son dignos de atención.

Tabla 2. Cofradías en la villa de Toluca. 1775

[23] *Ibidem,* fs. 199r-v

## Un dato significativo sobre la revisión general al estado de las cofradías

| | Cofradía | Pertenencia | Cargo, data y alcance | Mayordomo | Observaciones realizadas por el Arzobispo |
|---|---|---|---|---|---|
| 23 de mayo de 1775<br><br>Toluca, Iglesia del Carmen | Jesús Nazareno | Fundada por naturales en la iglesia del Carmen. | Cargo: 710 pesos y 1 real.<br>Data: 466 pesos y 3 reales.<br>Alcance: 243 pesos y 6 reales. | Don Cipriano José | El Arzobispo mandó continuar celebrando los cabildos anuales, afianzando al mayordomo, formando un inventario de bienes y existencia de la cofradía, poniendo memoria de deudas, y dio facultad al juez eclesiástico para que procediera contra los deudores. Prohibió los fuegos y gastos superfluos y mandó que el sobrante que hubiere se depositara en arca de tres llaves, como ordena la constitución. |
| 24 de mayo de 1775<br><br>Toluca | Santa Veracruz y Nuestra Señora de la Soledad | Fundada por españoles en esta iglesia parroquia. | Cargo: 1 609 pesos y 7 reales.<br>Data: 343 pesos y 4 reales.<br>Alcance: 1 366 pesos y 3 reales.<br>Aprobó; dijo incluso 100 pesos de que es fiador. | Don Juan de la Cruz Manjarrez | Se hicieron las mismas observaciones que a la Cofradía de Jesús de Nazareno. |
| Toluca | Nuestra Señora del Rosario y Benditas Ánimas | Fundada por españoles de esta parroquia. | Cargo: 732 pesos y 5 reales.<br>Data: 1 957 pesos y 2 reales.<br>Alcance: 1 218 pesos y 5 reales. | Don Cristóbal Gil | Iguales observaciones que a la Cofradía de Jesús de Nazareno. |
| Tecaxic | Santo Entierro | Fundada por naturales. | Cargo 36 pesos.<br>Data: 47 y un real.<br>Alcance: 11 pesos que cedió dicho mayordomo. | Don Lorenzo de la Cruz | El Arzobispo aprobó las cuentas y mandó que se guardasen en el auto del Señor Lanciego; que se buscase un libro que faltaba; que se guardase con los demás de esta cofradía. Se hicieron las mismas observaciones que a la Cofradía de Jesús de Nazareno. |
| Pueblo de San Cristóbal Laguizotitlan | Purísima Concepción de nuestra Señora | Fundada por naturales. | Cargo: 167 pesos y 3 reales.<br>Data: 66 pesos y 2 reales.<br>Alcance: 101 pesos y 1 real. | Don Francisco Antonio | Iguales observaciones que la cofradía de Tecaxic. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Pueblo de San Cristóbal Laguizotitlan | Purísima Concepción de nuestra Señora | Fundada por naturales. | Cargo: 167 pesos y 3 reales.<br>Data: 66 pesos y 2 reales.<br>Alcance: 101 pesos y 1 real. | Don Francisco Antonio | Iguales observaciones que la cofradía de Tecaxic. |
| Pueblo de Tlacotepec | Preciosa Sangre de Cristo | Fundada por naturales. | Cargo: 58 pesos y 5 reales.<br>Data: 60 pesos. Alcance: 3 pesos y 3 reales. | Pedro Antonio de Cuenca | Iguales observaciones que la cofradía de san Cristóbal. |
| Día 25 de mayo de 1775 Pueblo Tlacotepec | Ánimas | Fundada por naturales. | Cargo 101 pesos y 4 reales.<br>Data: 94 pesos y 7 reales.<br>Alcance: 6 pesos y 5 reales. | Cayetano de la Cruz | Iguales observaciones que la cofradía de Tlacotepec. |
| Tlacotepec | Purísima Concepción | Fundada por naturales. | Cargo: 74 pesos y 4 reales.<br>Data: 11 pesos y 1 real.<br>Alcance: 3 pesos y 3 reales que cedió a la cofradía. | Marín Antonio | Lo mismo que las Ánimas de Tlacotepec. |
| Toltepec | Divinísimo | Fundada por los naturales. | Cargo: 62 pesos y 6 reales y medio.<br>Data: 69 pesos y 4 reales.<br>Alcance: 7 pesos y 4 reales. | Francisco Santiago (Mayordomo pasado) | Iguales observaciones que las cofradías anteriores. |
| Toltepec | Ánimas | Fundada por naturales. | Cargo: 35 pesos y 2 reales.<br>Data: 44 pesos y 2 reales.<br>Alcance: 9 pesos. | Lázaro José | Iguales observaciones que las cofradías anteriores. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Día 26 de mayo de 1775<br><br>Pueblo de San Andrés | Santa Rosa María | Fundada por naturales. | Cargo 99 pesos y 4 reales.<br>Data: 64 pesos y 4 reales.<br>Alcance: 25 pesos. | Pascual de la Trinidad | Iguales observaciones que las cofradías anteriores, accediendo que se busque el libro de las constituciones, se custodien con toda diligencia y, en caso de que no aparezca, se ocurra al tribunal de justicia de naturales a sacar un testimonio de ellas. |
| Pueblo de San Andrés | Sin referencia | Sin referencia | Sin referencia | Nicolás Martínez | Sin referencia |
| Toluca | Ánimas Benditas, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Tránsito, Nuestra Señora de la Soledad, Santa Ana, San Nicolás Tolentino | Fundadas por naturales de esta parroquia. | No tenían fondos, ni había habido formalidad en su gobierno | | Fueron extinguidas y agregadas a la Cofradía del Rosario y Ánimas Benditas, fundada por españoles. |
| Toluca | Nuestra Señora de la Merced | Fundada por españoles. | No tenían fondos, ni había habido formalidad en su gobierno | | Fue extinguida y agregada a la Cofradía del Rosario. |
| Toluca | Santa Efigenia Iglesia del convento de San Juan de Dios | Fundada por pardos. | No tenían fondos, ni había habido formalidad en su gobierno. | | Fue extinguida y agregada a la Cofradía del Rosario. |
| Toluca | La sangre de Cristo | Fundada por naturales. | No tenían fondos, ni había habido formalidad en su gobierno. | | Fue extinguida y agregada a la de la santa Veracruz. |
| Toluca | San Juan de Cruz en la Iglesia del Carmen | Fundada por españoles. | No tenían fondos, ni había habido formalidad en su gobierno. | | Fue extinguida y agregada a la de Jesús Nazareno. |
| Toluca | San Pedro | Fundada por laicos. | | | Exhortó al clero a que la resucitare y la pusiere en corriente. |
| Toluca | San Diego | Fundada por naturales de la dicha parroquia. | | | Apercibimiento de extinción y agregación a la del Rosario, si no obedecían lo mandado. |
| Toluca | San Antonio | Fundada por naturales. | | | Pidió que en cabildo se den cuentas y, de no hacerlo, se procede a la extinción. |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| San Pablo de la Laguna | Santo Domingo | Fundada por naturales. | | | Superó a esta cabecera y dio las providencias regulares. |
| Día 28 de mayo de 1775<br><br>Toluca | Santo Nombre de Jesús en esta parroquia | Españoles. | La extinguió por falta de fondos y por no haber formalidad en su gobierno. | | La extinguió y unió a la del Rosario. |
| | Divinísimo | Fundada por españoles. | Cargo: 1 178 pesos, 3½ reales.<br>Data: 828 pesos y 3½ reales. Alcance: 3 650 pesos. | Baltazar de Murga | Aprobó las cuentas, dio las providencias regulares y mandó que por no haberse guardado el auto del Señor Rubio, en cuanto a que se formasen constituciones, las formen, dentro de dos meses las remitan al provisor de españoles para su aprobación, dando cuenta al juez eclesiástico de lo que practicaren. |

es que doce de ellas fueron extinguidas y agregadas a otras, como refiere el contenido del documento:

> SSY visito las Cofradias siguientes Animas Benditas, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Transito, Nuestra Señora de la Soledad, San Ana, san Nicolas Tolentino, fundadas por naturales de esta parroquia las que extinguio y agrego a la del Rosario y Animas Benditas fundadas por españoles en dicha iglesia porque no tienen fondos, ni havia habido formaliad en su gobierno. Por las mismas causas extinguio y agrego a la dicha del Rosario la de Nuestra Señora de la Merced fundada por españoles en la dicha parroquia y la de Santa Efigenia fundada por pardos en la yglesia del convento de San Juan de Dios. Asimismo extinguio y agrego la de la Santa Veracruz, la de la Sangre de Cristo fundada por naturales, y la de san Juan de la Cruz fundada por españoles en la yglesia del Carmen extinguio y agrego a la de Jesus Nazareno fundada en la propia Yglesia también.[24]

## A modo de reflexión

La visita a la villa de Toluca realizada por el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta inició el 23 de mayo de 1775 y concluyó el 29 del mismo mes y año; continuó su recorrido a la población de San Miguel Zinacantepec. En siete días, el arzobispo, junto con su secretario y su comitiva, se dio a la tarea de levantar información minuciosa del estado religioso en el que se encontraba la villa de Toluca. La información recabada por el jerarca proporciona un interesante panorama no sólo religioso, sino social y económico de la villa de aquel entonces.

La figura del excelentísimo e ilustrísimo señor doctor don Alonso Núñez de Haro y Peralta, resalta a lo largo de la visita. En su calidad de representante religioso, vinculado a la política borbónica, al igual que sus predecesores, este jerarca realizó una revisión detallada de cada uno de los lugares que visitó; así lo confirma su visita realizada a la villa de Toluca, la cual dio como resultado un informe religioso minucioso de la situación de sus fieles.

Ésta no fue la única visita pastoral que el arzobispo Núñez de Haro y Peralta realizó al valle de Toluca, sus contornos y la villa. En 1792 y 1795, el jerarca realizó dos visitas más, situación que nos permite intuir la relevancia de la región otorgada por las autoridades eclesiásticas.

A lo largo de su cargo como arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta efectuó una veintena de visitas cuyo principal argumento era la "vigilancia y el cuidado de las almas"; no obstante, tan loables objetivos

[24] *Ibidem,* fs. 191v

tuvieron de manera alterna otros intereses económicos y políticos. No por nada, después de las visitas, los curas "intentaron" ejercer mayores controles hacia las manifestaciones de religiosidad de los pueblos; por ejemplo, vigilar estrechamente los aspectos relacionados con la organización de cofradías y hermandades, así como la realización de las fiestas a los santos.

Finalmente, consideramos pertinente señalar algunos aspectos sobresalientes que se encuentran contenidos en la visita pastoral y merecen la atención de futuros estudiosos: la elección de las regiones a visitar por los arzobispos, los lapsos de tiempo que ocuparon para llevar a cabo la visita, el corporativismo presente de manera significativa en las cofradías, el papel de los cleros y sus actividades, la conformación de los curatos —sus pueblos, haciendas y barrios—, el culto a Jesucristo y la veneración a la Virgen María y los Santos, el estado físico de las construcciones religiosas y sus ornamentos, el estado espiritual y material de las cofradías y hermandades —en los casos en que las hubo—, la aceptación o rechazo de los curas por parte de los feligreses, y el otorgamiento de licencias matrimoniales.

# RELIGIOSIDAD TEATRALIDAD Y HETERODOXIA EN EL ANTIGUO MAZAHUACAN. APROXIMACIONES A LA LA CULTURA BARROCA EN LOS PUEBLOS DE INDIOS

Gerardo González Reyes*

Resumen: En este trabajo se ofrece una interpretación a la visita pastoral del arzobispo Lanciego y Eguilaz practicada en 1717 a cinco parroquias ubicadas al poniente de la capital virreinal, habitadas en su mayoría por feligreses de filiación mazahua. Nuestra propuesta consiste en recuperar algunos elementos registrados por el notario de visita, entre ellos, el conjunto de rituales marcados por el protocolo oficial fijado para este propósito, en los que advertimos el boato y la teatralidad propios de la cultura barroca. Enfatizamos, también, el papel de los santos, las devociones crísticas y marianas entre los pueblos de indios como una forma de acercarnos a la religiosidad y sensibilidades de la época, para concluir con el reconocimiento de la permanencia de prácticas y creencias heterodoxas que, a juicio de la autoridad episcopal, eran fruto de la rudeza e ignorancia de los indios.

Abstract: This paper offers an interpretation of the pastoral visit of Archbishop Lanciego y Eguilaz practiced in 1717 to five parishes located west of the viceregal capital, inhabited mostly by parishioners of Mazahua affiliation. Our proposal consists in recovering some items registered by the visiting notary, among them the group of rituals marked by the official protocol established for this purpose, in which we notice the ostentation and theatricality typical of the Baroque culture. We also emphasize the role of the saints, the Christic and Marian devotions among the indigenous peoples as a way of approaching the religiosity and sensibilities

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

of that time, to conclude with the recognition of the permanence of heterodox practices and beliefs that, in the opinion of the episcopal authority, were the result of the rudeness and ignorance of the Indians.

Palabras clave
Religiosidad, devociones, ritualidad, barroco, visita pastoral.

Keywords
Religiosity, devotions, rituality, baroque, pastoral visit.

En la primera década del presente siglo, los estudios sobre la historia de la Iglesia en Nueva España se han incrementado notablemente; así lo demuestran las publicaciones colectivas coordinadas por María del Pilar López-Cano, Francisco Javier Cervantes y Antonio Rubial,[1] todas ellas encaminadas a la discusión de las distintas expresiones del fenómeno religioso. A la par, destaca la preocupación de los investigadores por colocar en la mesa de discusión los asuntos metodológicos inherentes al tratamiento de sus objetos de estudio.[2] En este contexto, el reconocimiento de testimonios hasta antes fuera del alcance de los estudiosos y su abordaje, a partir de nuevas interrogantes y perspectivas, ha derivado en la confección de ensayos tendientes a orientar tanto el trabajo heurístico como hermenéutico del interesado en el uso de los fondos documentales producidos por la Iglesia a lo largo del periodo virreinal. Véase, por ejemplo, el trabajo de Rodolfo Aguirre, en el que se destaca el uso potencial de las visitas pastorales, al brindarnos la posibilidad de conocer, en un momento específico, el aparato administrativo del clero parroquial y acercarnos a las sensibilidades de los feligreses.[3]

[1] María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación,* México, UNAM, 2010; Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas,* México, Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego/BUAP, 2010; Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México virreinal. Seminario de historia y política económica de la Iglesia en México,* México, UNAM/BUAP/Ediciones Educación y Cultura, 2013.

[2] Doris Bieñko de Peralta, y Berenice Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII,* México, ENAH/INAH/Conaculta, 2008.

[3] Rodolfo Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el

Inspirados en dicha propuesta, en este trabajo sometemos a escrutinio la visita pastoral realizada en 1717 por el arzobispo José de Lanciego Eguilaz a lo largo de las parroquias del poniente de la capital virreinal, en la que fueron incluidas cabeceras, vicarías y visitas situadas allende la cuenca de México, en un espacio dilatado que abarcó desde Azcapotzalco hasta la provincia de la plata en Temascaltepec y Sultepec, pasando por algunos pueblos del valle de Toluca y los asentamientos de la cordillera oriental del mismo valle.[4]

Coincidimos con Leticia Pérez Puente en el señalamiento acertado de dejar de ver a los obispos como objetos de estudio en sí mismos.[5] En lugar de ello, en lo que sigue, recurriremos al examen de sus actividades administrativas expresadas —en este caso— en el reconocimiento del estado que guardaba la procuración del pasto espiritual entre los feligreses de la demarcación elegida; de esta forma, nos adentraremos en el reconocimiento y explicación de algunos fenómenos subyacentes en la visita pastoral del mitrado, en el marco de la cultura barroca de la época.[6]

El amplio documento generado por el notario, acompañante del arzobispo, ha sido objeto de atención por parte de colegas interesados en compartir su experiencia metodológica frente al examen de un testimonio

gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de historia novohispana,* vol. XXII, 2010, México, UNAM-IIH, p. 207.

[4] Hoy sabemos que, durante su gestión, el mitrado realizó nueve recorridos entre 1715 y 1722, con la intención de reconocer el estado que guardaba la administración espiritual en el arzobispado de México. El trabajo que aquí desarrollamos corresponde al tercer derrotero (31 de marzo-9 de agosto de 1717), pero se enfatiza la visita desarrollada del primero al 17 de mayo de ese año, dedicada a las parroquias de Atlacomulco, San Felipe, Ixtlahuaca, Xocotitlan y Xiquipilco, donde la feligresía se componía, en su mayoría, de población mazahua. Todos estos lugares se encuentran ubicados al norte del valle de Toluca y al poniente de la cuenca de México. Sobre el derrotero de Lanciego, *vid.* Berenice Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Una práctica, un manuscrito: los libros de visitas pastorales de José Lanciego Eguilaz al arzobispado de México (1715-1722)", en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722,* México, UNAM/IISUE, 2016, vol.1, pp. XLIII-XLIV.

[5] Leticia Pérez Puente, "El obispo. Político de institución divina", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación,* México, UNAM, 2010, p. 15.

[6] Para la caracterización de la cultura barroca, nos adherimos a la propuesta de Bolívar Echeverría, quien la define como una estrategia de comportamiento social (*ethos*), constituida de usos y costumbres que impactan en el carácter de las personas y en la organización de su mundo, para alejar de lo cotidiano la experiencia de una realidad contradictoria. El mestizaje cultural será el escenario donde se desarrolle el *ethos* barroco, y su mejor expresión, la búsqueda de una identidad moderna mediante la alegoría, el boato, la pompa, la exageración en los rituales, la apariencia, en una palabra: la teatralidad. *Vid.* Bolívar Echeverría, "El *ethos* barroco y los indios", *Revista de Filosofía Sophia,* Quito-Ecuador, número 2, 2008 [en línea], www.flacsoandes.edu.ec

invaluable. En efecto, Pérez Iturbe y Bravo Rubio reconstruyeron la "geografía espiritual" del derrotero seguido por Lanciego en su visita de 1715.[7] En su artículo, discuten qué tan cristianos eran los feligreses del arzobispado, quiénes conformaban el clero parroquial, cómo era la administración espiritual y qué tipos de cofradías existían en cada parroquia. Por nuestra parte, en este trabajo, nos interesa abordar la religiosidad de los habitantes de un espacio acotado: el antiguo Mazahuacan, ocupado en su mayoría por los descendientes de los antiguos jñatjo (mazahuas), ahora reducidos en cinco pueblos y varias estancias, precedidos por las cabeceras parroquiales de Atlacomulco, San Felipe, la villa de Ixtlahuaca, Xocotitlan y Xiquipilco. Proponemos que la comprensión de la religiosidad es posible si se le enmarca en la cultura barroca de la época; es decir, en el conjunto de sensibilidades promovidas por el movimiento de contrarreforma, tan ampliamente difundidas por el clero secular en el ejercicio cotidiano de la liturgia y, en especial, en el marco de las visitas pastorales de los mitrados a las distintas parroquias bajo su cuidado; porque mediante ellas se desplegaba un espectáculo inusual tendiente no sólo a la confirmación de la fe entre la feligresía, sino acaso más al fomento de la piedad y la devoción.

De manera particular, en este trabajo nos interesa destacar la teatralidad de la época, visible en los rituales, los gestos y los tiempos propios de la liturgia católica, expresados en ocasión de la visita pastoral, evento que comprendía tres periodos: el inicio del derrotero; la llegada y permanencia en el sitio de la visita, en este caso a la zona mazahua, y por último en la culminación del periplo con la correspondiente recepción del jerarca en la capital virreinal, asiento del arzobispado.

En un segundo momento, nos ocupamos de las devociones entre los mazahuas. Para ello, distinguimos la norma de la práctica; es decir, nos separamos parcialmente de los preceptos tridentinos y del tercer concilio provincial en relación con las veneraciones a los santos y las maneras convencionales de reconocer su papel como intermediarios de Dios, para ocuparnos de las formas en cómo la feligresía manifestaba su filiación hacia los santos, ya fuera como patronos de sus parroquias y visitas o como devociones titulares de las distintas cofradías establecidas en cada pueblo. Por cierto, el estudio de estas instituciones resulta atractivo no sólo en términos del examen de la fiscalidad por el manejo de los recursos inherentes a cada cofradía, sino que su carácter corporativo nos permite acercarnos a una de las dimensiones de la cultura barroca entre los pueblos de indios, al servir como canal de

[7] M. Pérez y B. Bravo, "Hacia una geografía espiritual del Arzobispado de México. La visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715", *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII,* México, ENAH/INAH/ Conaculta, 2008, pp. 147-166.

comunicación de la fe y como medio de difusión de valores cristianos, entre los que destaca la piedad.

Finalmente, proponemos un balance general de la visita del prelado al antiguo Mazahuacan, para destacar uno de los argumentos más esgrimidos por las autoridades de la época, influidas por el reformismo borbónico, tendiente a confirmar la rudeza e ignorancia de los indios, visible en la permanencia de creencias y supersticiones inveteradas que hacían necesario el establecimiento de escuelas de primeras letras. En suma, los ejes seleccionados nos ayudarán a demostrar, una vez más, la utilidad de las visitas pastorales como fuentes para el estudio de la religiosidad en la Nueva España del siglo XVIII.

## Anuncio del derrotero: razones legales y motivos reales

1717. Probablemente luego de concluido el oficio religioso de aquel 11 de febrero, el ilustrísimo y reverendísimo don fray Joseph de Lanciego Eguilaz, a la sazón arzobispo de la santa iglesia metropolitana, anunció de viva voz a la feligresía de la capital novohispana y, más tarde, mediante epístola dirigida a los curas beneficiados, ministros de doctrina, tenientes, vicarios y jueces eclesiásticos residentes al poniente de la capital novohispana, el inicio de su visita pastoral en estricto apego a los mandatos tridentinos. El derrotero contemplaba 39 parroquias con sus respectivas vicarías.[8]

Como medida preventiva, el arzobispo instó a los ministros del culto de los lugares a visitar tener aderezadas sus iglesias, sacristías y presbiterios, contar con los inventarios de cofradías y listas de capellanías y tener al día los padrones de feligreses, con especial atención en los que estarían en posibilidad de recibir el sacramento de la confirmación durante las ceremonias a realizar durante su estancia (anexo 1).

Hemos señalado que la visita pastoral de Lanciego se desprendía de uno de los diferentes mandatos emanados de Trento, de manera que los mitrados tenían la obligación de recorrer personalmente el territorio de su jurisdicción para revisar el estado que guardaba el conocimiento de la religión entre sus feligreses, al menos una vez durante su gestión. En opinión de Rodolfo Aguirre, otros fueron los motivos que impulsaron a Lanciego a visitar el mayor número de parroquias del arzobispado; entre ellos, la realización de un diagnóstico de los principales problemas espirituales de la feligresía a su cargo, al tiempo de impulsar la fundación de escuelas de doctrina y de primeras letras para niños, tal como establecía el espíritu reformista borbó-

[8] Archivo Histórico del Arzobispado de México, "Libro de visita del arzobispo José de Lanciego y Eguilaz a Toluca", CL 21, libro 1, 1717, folio 1r. En lo sucesivo, AHAM, seguido de datos específicos.

nico.[9] Por nuestra parte, consideramos que este tercer derrotero del jerarca obedeció a que hacía poco tiempo había ocurrido una de las hambrunas más terribles que asolaron a los habitantes del México central. Apoyado en el padre Cavo, Sosa dice que el hambre padecida "fue tan grande que por las calles no se veían sino enjambres de pobres pidiendo pan".[10] Al prelado no le era ajeno el hecho de que las crisis alimentarias se acompañaban de la manifestación de sentimientos disímbolos. En una sociedad como la novohispana, y en especial entre la feligresía radicada en provincia, el temor a la muerte servía como acicate en búsqueda de soluciones prácticas y simbólicas que debían controlarse para mantenerlas en los márgenes de lo religiosamente correcto, por lo que el arzobispo vio en la visita la oportunidad para conocer de cerca los estragos provocados por la hambruna y, en su caso, inquirir entre los párrocos las reacciones de la feligresía frente a esta eventualidad. Al mismo tiempo, su presencia sería bien vista por los creyentes, pues su figura de padre amoroso y protector brindaría el consuelo necesario en estos momentos de dificultad.[11] Por otro lado, hacía más de 36 años que uno de sus antecesores, el arzobispo Aguiar y Seijas, había hecho un recorrido minucioso por todo el Arzobispado, así que su visita estaba por demás justificada.[12]

## Teatralidad y rituales en la visita pastoral

Una sociedad de antiguo régimen como la novohispana dependía del consenso comunitario como una manera de asegurar su supervivencia material y espiritual.[13] Las expresiones más conspicuas de esta aspiración fueron las cofradías y los cabildos. La pertenencia a estos cuerpos aseguraba la existencia legal de sus miembros; nada podía hacerse al margen de lo institucional. Sin duda la estratificación social, las jerarquías y los derechos de precedencia hallaron terreno fértil en esa forma de organización y, aunque en cada acto de la vida diaria se refrendaba su existencia, por medio de los pactos y las negociaciones, su manifestación ostensible se advertía en el ceremonial público que involucraba la presencia de autoridades civiles y religiosas.

Esto se revela claramente en tres momentos precisos del derrotero seguido por Lanciego: primero, en el inicio de la visita; segundo, en las en-

[9] R. Aguirre Salvador, *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2016, p. X.

[10] Francisco Sosa, *El episcopado mexicano,* México, Innovación, 1978, p. 171.

[11] L. Pérez, *op. cit.*, p. 151.

[12] F. Sosa, *op. cit.,* p. 170.

[13] María Alba Pastor, "La organización corporativa de la sociedad novohispana", en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial,* México, UNAM, 2000, p. 95.

tradas en cada una de las parroquias y, tercero, a su regreso. En el primer caso, por ejemplo, sabemos que salió del palacio arzobispal el miércoles 31 de marzo de 1717, a las tres de la tarde, para dirigirse al sagrario, orar, leer el itinerario en voz alta y después hacerse acompañar "por el deán y cabildo, con repique de campanas y en la calzada de san Cosme se despidió de los señores capitulares y prosiguió acompañado de los curas de dicho sagrario, promotor fiscal, alguacil mayor y demás ministros de sus juzgados eclesiásticos, para el pueblo y doctrina de San Felipe y Santiago Azcapotzalco, llevando en su compañía a dicho Doctor Negrete y al Doctor Isidoro de Sariñana, su familiar, para que éste le asistiese de capellán y crucero, dos pajes para asistencia de su persona, y tres lacayos".[14]

El testimonio del notario puede parecernos parco, porque se limita a registrar la dimensión estrictamente protocolar del mitrado; pero el hecho de que la visita se haya anunciado públicamente con un mes y medio de anticipación y se volviese a recordar el derrotero en el sagrario metropolitano, minutos antes de iniciar el recorrido, se debía a que este tipo de eventos se nutrían de la concurrencia de los feligreses de la capital novohispana, principalmente criollos y mestizos. El incidente plagado de solemnidad marcaba un alto en las actividades rutinarias, coincidía con la oración de la tarde en memoria de la muerte de Jesucristo y, poco después, se tornaba festivo por el repique de campanas de la catedral, que despedían al prelado y su comitiva. Sin duda, el sonido convocante de las campanas derivó en que más de un vecino se asomase a la calle para presenciar el paso de la autoridad. En la comitiva del arzobispo, destaca la presencia del cabildo catedralicio y los ministros del juzgado eclesiástico, todos ellos encabezados por Lanciego; y aunque su comitiva se redujo a siete personas, el número no demerita la dignidad del mitrado, porque en cada lugar de su derrotero se sumaron centenares de personas agrupadas en corporaciones.

Segundo momento: la entrada a las distintas parroquias. Hemos dicho que el arzobispo visitó cinco parroquias en el antiguo Mazahuacan, en cada una de ellas se repetía, invariablemente, el ritual de recepción por parte de autoridades locales y feligreses, pero conviene revisar el caso de Atlacomulco a manera de ejemplo del resto. A este lugar llegó el 1 de mayo de 1717, cerca de las nueve de la mañana. El recibimiento corrió a cargo del gobernador, alcaldes y demás oficiales de república representantes del pueblo de indios, además de un nutrido grupo de vecinos españoles avecindados en

[14] AHAM, CL 21, libro 1, 1717, folio 4r-v. Sabemos también que, entre los integrantes de la comitiva del mitrado, además de los arriba referidos, se encontraban "ciertos eclesiásticos con la función de predicar, y uno o dos intérpretes". *Vid.* B. Bravo y M. Pérez, "Una práctica, un manuscrito: los libros de visitas pastorales de José Lanciego Eguilaz al arzobispado de México (1715-1722)", en R. Aguirre, *Visitas pastorales del Arzobispado de México…,* p. XLVII.

el lugar. No debemos olvidar a la feligresía india, quizá la más numerosa en comparación con sus representantes. Su presencia en este tipo de eventos daba realce a las ceremonias. Aunque para el notario bastaba enfatizar exclusivamente la comparecencia del cabildo, porque al fin y al cabo éste representaba al común, al tiempo que su inclusión en la recepción confirmaba el privilegio de los principales sobre el resto de sus gobernados; sin embargo, no pasamos por alto la representación de los indios a través de las cofradías, por cierto, muy numerosas en el caso de Atlacomulco (anexo 2).

Además del cabildo indio y las cofradías, el jerarca fue recibido por el cura beneficiado y juez eclesiástico, el licenciado Juan de Echenique Ezcamburu; sus ayudantes, los bachilleres Domingo Montoya y Joseph Cortez Moctezuma; además de otros tres bachilleres de menor grado: Antonio Gómez Maya, Manuel de Castañeda y Joseph Garduño de Lezalde.[15] La jerarquía de la comitiva se marcaba con los ropajes utilizados por cada uno de ellos. Así, por ejemplo, mientras el cura se presentó a la ceremonia revestido de capa, sus ayudantes portaban el hábito de diácono y subdiácono, mientras que los tres últimos, los bachilleres de menor grado, sólo llevaban sobrepelliz.

La parte lúdica del recibimiento inició cuando el mitrado se colocó a la puerta del cementerio de la parroquia —a las puertas del atrio—, tomó el hisopo para asperjar a los asistentes y bendijo el incienso que habría de emplearse en la ceremonia de recepción. Después, arrodillado incensó y besó una cruz dispuesta en altar portátil que tomó con la mano derecha. Culminado el acto, fue llevado en procesión bajo palio, cruz alta y ciriales, entonando el *Te Deum laudamus,* antiguo himno de alabanza, agradecimiento y petición, reservado para ejecutarse en ocasiones especiales y en actos solemnes. Estos tres elementos —palio, cruz alta y ciriales— confirmaban la investidura del jerarca; su empleo era signo de distinción, a la vez que marcaban el derecho de precedencia sobre la feligresía; es decir, el arzobispo se erigía en el pastor supremo del rebaño que con su visita aseguraba la provisión del pasto espiritual a sus ovejas.

Luego de que el mitrado llegó al altar mayor, se cantaron las oraciones, se dispuso el ritual romano, se leyó el edicto de la visita y otro tanto se fijó en papel en la puerta principal de la parroquia para conocimiento de los feligreses, en especial de los que en los días venideros habían de recibir el sacramento de la confirmación.

Una segunda fase del ritual consistía en el cambio de ropaje del arzobispo: estola negra, roquete, mantelete y muceta, formaban parte del atuendo para los responsos, según la demanda del ritual romano. Concluidos, inició la celebración eucarística a cargo de uno de los ministros locales, el

[15] AHAM, CL 21, libro 1, 1717, folios 118r-125v.

bachiller don Antonio Gómez Maya, descendiente de una de las familias más encumbradas del valle de Toluca dedicadas al comercio y la ganadería; mientras que el espacio del Evangelio fue aprovechado por el arzobispo para compartir con la feligresía asistente al evento, la razón de su presencia en el lugar. Luego de finalizada la breve plática, el mitrado bendijo a los asistentes y procedió a iniciar sus actividades mediante la inspección del estado material de la parroquia.[16]

Los días y las horas que el jerarca consumía en su visita se guiaron por las horas canónicas, con énfasis en la prima (6 a. m.), nona (3 p. m.) y vísperas (6 p. m.). En el primer segmento, celebraba misa, predicaba y examinaba a los feligreses en la doctrina; mientras que entre el segundo y tercero efectuaba el sacramento de la confirmación y procedía a la revisión de los libros de cuentas de las cofradías existentes. Del conjunto de actividades, destacan las diferentes homilías presididas por el mitrado cuyo objetivo, además de exhortar a la feligresía al "santo temor de Dios", consistía en la difusión de veneraciones emergentes como la devoción a la santa Cruz, o en la provisión de indulgencias plenarias para el día de la Asunción de nuestra señora (15 de agosto), de su Natividad (8 de septiembre), y en el de su purísima Concepción (8 de diciembre).

Nos hemos detenido brevemente en la recepción de Lanciego, porque, sin duda, los ropajes empleados por los anfitriones; los tiempos de cada ceremonia; los gestos del mitrado; los objetos que acompañan a su persona y en general el ambiente sacralizado por el incienso, los cánticos y las oraciones entonadas a lo largo del ritual, debieron de provocar admiración y desbordes de piedad entre los asistentes. La disposición espacial de los invitados a este acto marcaba no sólo jerarquía y derecho de precedencia, sino que constituía el rostro más visible de la cultura barroca sustentada en la teatralidad.

Tercer momento: el retorno. El periplo de Lanciego se cierra en la villa de Tlacopan, a principios de agosto de 1717. Abandonada la villa, el arzobispo se encaminó hacia la calzada de Nuestra Señora de la Consolación de religiosos recoletos, comúnmente llamada San Cosme. Su acompañamiento se conformaba de los ministros de los juzgados eclesiásticos y varios legos. Fueron recibidos por el deán, el cabildo eclesiástico y un gran número de asistentes. Conducido en forlones de uso exclusivo de arzobispos,[17] fue recibido con repique de campanas de todas las iglesias parroquiales y las

[16] AHAM, CL 21, libro 1, 1717, folio 119r.

[17] Francisco J. Sanz de la Higuera, "*Embajadas* rodantes del antiguo régimen: los forlones, berlinas y carrozas de los privilegiados y las calezas de los *pecheros.* Una estancia doméstica que se mueve entre las calles y las casas de burgos a mediados del siglo XVIII", *Boletín de la Institución Fernán González,* núm. 225, 2002, pp. 272-273.

comunidades de religiosos y religiosas de la ciudad capital.[18] Cuando llegó a las puertas de la Catedral Metropolitana, besó el suelo, después ingresó al recinto donde hizo oración frente al Santísimo Sacramento, para después continuar con su derrotero. Como parte del protocolo oficial, se dirigió al palacio del virrey para ofrecer su saludo a la máxima autoridad civil del reino. Concluida la visita de cortesía, se encaminó hacia su palacio arzobispal, donde fue recibido por los prelados "de las santísimas religiones, y demás personas eclesiásticas y seculares, de los colegios y capellanes de religiosas, curas de todas las parroquias y sus ministros".[19]

Como se advierte, a diferencia del inicio de la visita, la culminación fue más espectacular, en especial, por las distintas corporaciones que participaron con su presencia en la recepción del jerarca. Además, es digno de resaltar cómo en este tipo de eventos, donde se involucraba la presencia de la población, la colaboración de los dos máximos jerarcas del gobierno novohispano, representados por el arzobispo Lanciego y el virrey marqués de Valero, estaba asegurada como parte de las expresiones visibles de una sociedad jerarquizada y compleja.

## Las devociones en los pueblos de indios del antiguo Mazahuacan

Hoy día sabemos que la asignación de patronos entre los pueblos de reciente creación entre la cuarta y quinta década del siglo XVI dependió de las filiaciones de las órdenes mendicantes.[20] A los santos y santas de la Iglesia triunfante se sumaron las diferentes advocaciones marianas, algunos mártires y la parentela de María para dar nombre e identidad a cabeceras, barrios y estancias. El origen de esta pléyade de epónimos se ubica en el Concilio de Trento (1545-1563). En su sesión XXV, se ordenó a todos los obispos instruir a los fieles sobre "la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana".[21]

El Concilio determinó también que los santos eran espejos para "arreglar la vida y costumbres" de las personas, además de erigirse en medios para practicar la piedad, aunque ésta debía ejercitarse con moderación para

[18] AHAM, CL 21, libro 1, 1717, folio 420r.

[19] AHAM, CL 21, libro 1, 1717, folio 420v.

[20] Antonio Rubial García (coord.), *La Iglesia en el México virreinal. Seminario de historia y política económica de la Iglesia en México,* México, UNAM/BUAP/Ediciones Educación y Cultura, 2013, p. 111.

[21] *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (trad. al castellano de I. López de Ayala), Madrid, Imprenta Real, 1785, p. 474.

no caer en supersticiones en ocasión de la invocación de los santos y la veneración de las reliquias, en momentos precisos como las fiestas en honor de los primeros, y las visitas a los espacios sagrados donde se resguardaban las segundas.

Los acuerdos tridentinos fueron respaldados en Nueva España en 1585, en ocasión de la celebración del tercer Concilio Provincial. Lo novedoso de esta reunión fue el desplazamiento de las órdenes mendicantes de la tarea evangelizadora. La crítica más severa en su contra destacó que la conversión de los indios no debía depender exclusivamente de los bautizos masivos, la difusión del catecismo, sermones y representaciones teatrales; en su lugar, se propuso enfatizar la devoción a los santos, por lo que las fiestas del calendario litúrgico marcarían el distingo respecto de los primeros tiempos de la Iglesia milenarista.

En efecto, el último cuarto del siglo XVI fue testigo de un despliegue festivo inusitado entre los novohispanos. Peninsulares y criollos del arzobispado tenían la obligación, "bajo pena de pecado mortal", de celebrar 40 fiestas de precepto, distribuidas a lo largo del año civil, más cuatro festividades móviles y las respectivas patronales de catedrales y lugares habitados por españoles.[22] En el caso de los indios, los días festivos respecto de los cuales estaban obligados a guardar solemnidad se reducían a una docena más todos los domingos, con la consideración de observar los demás días "a su voluntad y devoción"; es decir, a los que estaba obligada la población no india.[23] Sin duda, la licencia implícita en este ordenamiento y la presencia ostensible del mestizaje que por aquellos años era ya notorio en el centro de la Nueva España devino la configuración de un ambiente solemne que sentó el precedente del boato festivo del siguiente siglo.

A reserva del impulso legal de Trento y del tercero provincial, en relación con la veneración a los santos, debemos enfatizar que el clero secular fue el principal promotor de las distintas devociones a los santos; sobre todo, en los lugares donde su presencia ganó terreno a los regulares. Curiosamente, en la zona visitada por Lanciego el clero regular no dejó huella de su paso por aquellos lugares. El antiguo Mazahuacan se encontraba en medio de dos centros de evangelización relativamente retirados: Toluca y Xilotepec, de tal suerte que, a finales del siglo XVI, el clero secular tomó carta de naturalización en la zona, aplicándose a la difusión de la veneración de santos relacionados con el círculo más cercano a la sagrada familia: María,

[22] "Concilio III provincial mexicano celebrado en México el año de 1585", en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial,* México, IIH-UNAM, 2004. Aquí, concilio tercero provincial, libro 2, título III, capítulo I, pp. 88-91.

[23] "Concilio III provincial mexicano…", *op. cit.,* libro 2, título III, cap. IX, pp. 94-95.

Juan el Bautista, Felipe y Santiago (anexo 2). Al margen de los patronazgos parroquiales, debemos considerar las veneraciones locales alojadas en barrios y visitas, de los cuales desconocemos su nombre, por no tener a la mano una fuente fidedigna del siglo XVIII que nos dé cuenta de ellos; también, debemos considerar los patronazgos corporativos emergentes, visibles en las cofradías de indios y españoles, entre los que destaca la veneración al Santísimo Sacramento, el arcángel Miguel, Nuestra señora de los Remedios, la Concepción y la Virgen del Rosario, además de las advocaciones relacionadas con la salvación del alma como san Nicolás Tolentino, o la propia veneración a las Ánimas del Purgatorio. Por cierto, sobre este último punto es conveniente destacar que el arzobispo acostumbraba regalar rosarios a los recién confirmados, como una manera de promover una de las devociones más apreciadas entre la feligresía, especialmente, como una práctica para conjurar el temor que provocaba la muerte repentina.

Es de lamentar que la visita no ofrezca un recuento pormenorizado de las devociones en el espacio más delicado del universo social. Nos referimos a la veneración a los santos entre los grupos domésticos. En efecto, sabemos que los mazahuas desde aquellos tiempos fueron muy proclives a la adopción de santos tutelares, al grado de construirles espacios habitables propios conocidos como *oratorios familiares*.

## Saldo de la visita pastoral: entre la pervivencia de ritos y ceremonias gentílicas y la manifestación de fenómenos identitarios

Sabemos que el anuncio público de la visita pastoral se acompañaba de una carta cordillera dirigida a las autoridades eclesiásticas de las parroquias que serían objeto de revisión. Esta misiva se acompañaba también de un edicto de denuncia de pecados públicos, consistente en un listado de conductas poco ortodoxas observadas tanto entre los ministros del culto de cada parroquia como entre los propios feligreses.[24] La intención del edicto consistía en preparar a la feligresía para que al momento de la visita se presentasen a declarar y denunciar cualquier trasgresión considerada como pecado público, cometida tanto por los ministros del culto como por los parroquianos. Del listado de infracciones destacan los actos de hechicería, brujería y superstición. Tenemos noticia del edicto correspondiente a la visita practicada a la zona de nuestro estudio,[25] pero desconocemos su con-

[24] B. Bravo y M. Pérez, "Una práctica, un manuscrito: los libros de visitas pastorales de José Lanciego Eguilaz al arzobispado de México", en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722,* México, UNAM/IISUE, 2016, vol.1, p. XLV-XLVI.

[25] AHAM, edictos, caja 29, folio 3.

tenido puntual; sin embargo, por una copia del edicto inserta en la visita de Atlacomulco, sabemos que el jerarca se quejó amargamente de dos situaciones: por un lado, la extrema ignorancia de la feligresía en los misterios de la fe, principalmente entre los habitantes de haciendas, ranchos y "pueblos cortos", provocada por la escasa atención que brindaban los ministros del culto, asentados en las cabeceras examinadas y, por el otro, la práctica, al parecer extendida, de celebrar el oficio religioso en capillas y oratorios de casas (anexo 3).

En efecto, una peculiaridad de esta zona es la presencia de oratorios "familiares" construidos en los patios de las viviendas, en cuyo interior se resguardan no solamente imágenes de santos en bulto o en estampas y cruces de madera, sino también reliquias asociadas con las antiguas deidades mazahuas. Creer que el evangelio había permeado en las conciencias de los indios por las expresiones materiales inherentes al culto divino equivalía a cerrar los ojos frente a lo evidente.

Hoy sabemos que los mazahuas guardan especial predilección por el cuidado y mantenimiento de sus oratorios y que, en ocasiones especiales, como en víspera de la siembra o la cosecha, realizan rituales propiciatorios en el interior de ellos. Una de las razones de la vigencia de esta práctica es que en esos espacios rituales se resguarda la memoria de los ancestros, por lo que, además de su función propiciatoria, sirven como ejes articuladores de la identidad colectiva. Asimismo, sabemos que dicho fenómeno tuvo su origen en el tiempo largo, probablemente en la segunda mitad del siglo XVII, cuando el clero secular sentó sus reales entre los mazahuas. La veneración a los santos entre los mazahuas, como en el resto de la población multiétnica, se constituyó en terreno fértil para mantener vivas las costumbres anteriores al contacto indohispano. Así lo atestigua un documento generado en la época de la visita de Lanciego al Mazahuacan, cuando en ocasión de un litigio por tierras entre el representante de un cacique local y los indios asentados en los terrenos que el primero ostentaba como suyos, la autoridad real mandó derribar las casas de los querellantes, además de 24 oratorios.[26]

A la luz de otros ejemplos conocidos, sabemos que la orden directa de destruir construcciones específicas, como capillas y oratorios, tenía una fuerte carga simbólica, porque tanto la autoridad civil como la eclesiástica sabían que en esos espacios se resguardaba la memoria, la tradición y la costumbre que dotaba de sentido a la vida de los indios.

La pervivencia de aquellas costumbres inveteradas en el tiempo largo no fue exclusiva del antiguo Mazahuacan. Dos años antes del fallecimiento

[26] Archivo General de la Nación, ramo tierras, volumen 1764, expediente 1, folios 220-240v, 246-267, 287-293v.

del arzobispo, ocurrida en enero de 1728,[27] y luego de una intensa actividad de reconocimiento del estado que guardaba la feligresía del México central —demostrada en las diferentes visitas realizadas a lo largo y ancho del arzobispado—, el mitrado redactó una memoria en la que reconoció, lastimosamente, la permanencia de "costumbres gentílicas" entre los indios. La elocuencia de su testimonio nos obliga a citarlo de forma literal:

> Hijos míos…con lágrimas de mi corazón escribo esta dando noticia á todos mis Curas beneficiados, Ministros Doctrineros, cómo en esos Partidos de la Sierra alta y baja y la Huasteca, perseveran de la Gentilidad en esos mis hijos los Indios, la Idolatría y adoración que dan al Demonio con el nombre de "Dios de las Cosechas" cuya abominable celebridad la acostumbran cada año por el Mes de Agosto desde poco después de puesto el Sol hasta el amanecer, en que arman sobre ciertos palos una á modo de Diadema y sobre ella un Tambor, y entre los palos fabricada una camilla y encima una olla de miel virgen, y alrededor chalchihuites, con hongos, incienso, y granos de Maiz tierno, y tortillas de helote, y pintadas varias figuras, y sabandijas; en cuya circunferencia danzan hombres y mujeres vestidos de blanco, cantando al Demonio, reduciéndose este bayle á dar gracias al "Dios de las Cosechas" y esperar la felicidad en sus frutos, y con este ánimo de hazerse hechizeros, bruxos, adivinos, médicos &c., parando todo este bayle y su banquete, en una lastimosa embriaguez.[28]

Aunque la referencia alude específicamente a la Huasteca, no es desatinado pensar que en cada lugar visitado por el arzobispo haya encontrado muestras de la permanencia de cultos antiguos, encubiertos con prácticas devocionales hacia los santos autorizados por Trento. En este punto, podemos convenir que la denuncia pública de la rudeza e ignorancia de los indios bien podía emplearse como un argumento a favor del establecimiento de escuelas de doctrina y de primeras letras, tan caras a la política reformista de los borbones.

[27] F. Sosa, *op. cit.,* p. 173.
[28] J. Lanciego, *ibidem,* p. 172.

# ENTRE LA MONTAÑA Y EL MAR: ENTIDADES PROTECTORAS DEL PAISAJE

Adelina Suzan Morales*

Resumen: Se abordan los temas de cosmovisión y paisaje ritual, para ubicar las creencias de dos comunidades de tradición campesina, localizadas en la región de las grandes montañas del Centro de Veracruz. Se estudia la conceptualización de entidades sagradas, que habitan y personifican espacios o elementos de la naturaleza, aspectos que destacan en su territorio. Estas características culturales se consideran parte de la tradición mesoamericana, en especial, vinculadas al culto a los cerros y la lluvia.

Abstract: This work approaches to the cosmovision theme and the ritual landscape, to locate the beliefs of two peasant tradition communities, located in the great mountains region at Veracruz Center. The conceptualization of sacred entities is studied, which inhabit and personify spaces or elements of nature, aspects that stand out in their territory. These cultural characteristics are considered part of the Mesoamerican tradition, especially linked to the mountain and rain cult.

Palabras clave
Tradición mesoamericana, cosmovisión, paisaje ritual, culto a la montaña y el agua.

Keywords
Mesoamerican tradition, cosmovision, the ritual landscape, the mountain cult and water.

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

En este artículo presentamos información etnográfica de dos comunidades, ubicadas en el Centro de Veracruz: Xicochimalco y Jalcomulco. Consideramos que los datos obtenidos muestran parte de la cosmovisión; sobre todo, vinculados a la conceptualización de la geografía. En esta ocasión, nos centramos en la relación existente entre las montañas, el río y el mar, lugares que han destacado en su territorio, en su economía y en la conceptualización del espacio.

A partir de la introducción del pensamiento católico del siglo XVI y hasta la actualidad, en México ha habido complejos procesos de transformación histórica que han provocado que elementos de una antigua tradición se articularan con nuevos elementos. Por eso, en la actualidad podemos percibir creencias o mitos que hablan de un universo mágico. Estas narraciones encuentran sentido en los antecedentes del pensamiento mesoamericano.

Para explicar la existencia de estas manifestaciones, se considera que la persistencia de elementos de tradición mesoamericana[1] está asociada a la continuidad de la economía agraria. "Las concepciones básicas de los mesoamericanos se mantuvieron, milenariamente, ligadas a la suerte de la milpa, a la veleidad de los dioses de la lluvia, a la maduración producida por los rayos del sol."[2]

Este largo proceso de transformación histórica, generado a partir de la introducción del pensamiento hispano entre las sociedades de Mesoamérica, es explicado por Félix Báez-Jorge, quien destaca que, durante este mecanismo de enfrentamiento entre la sociedad indígena y la hispana, surgen contradicciones y reformulaciones en tres momentos: "la destrucción de la configuración cultural prehispánica; las estrategias de resistencia indígena, y las expresiones diversas de la reinterpretación simbólica y ritual".[3]

El resultado fue el sincretismo cultural, considerado como un mecanismo que permite la articulación entre dos o más tradiciones religiosas. Después de la destrucción violenta de la hegemonía estatal prehispánica,

[1] El concepto *tradición religiosa mesoamericana*, propuesto por López Austin, se refiere "al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2 500 a. C. hasta nuestros días; pero debemos distinguir en este inmenso tiempo una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días". Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, IIA, 2002, p. 22.

[2] A. Lopez Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México/ Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 59.

[3] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos, religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana,1998, p. 59.

las sociedades mesoamericanas tuvieron la capacidad de crear una nueva religión, seleccionando imágenes de la doctrina católica, sin perder el trasfondo de su antigua religión telúrica. Para hablar de esta dinámica dada entre los pueblos mesoamericanos, Báez-Jorge considera el concepto de *sincretismo* como "un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. Consideramos la síntesis o reinterpretaciones simbólicas resultantes dialécticas de lo sagrado, toda vez que en las manifestaciones del sincretismo religiosos los antiguos núcleos no desaparecen; subsisten simbólicamente reelaborados como formas de conciencia social al lado de elementos más recientes".[4]

En el estudio de las sociedades mesoamericanas, Johanna Broda ha propuesto un enfoque que integra los principios de la antropología y la historia. De esta manera, se abordan procesos culturales de larga duración,[5] permitiendo estudiar la dinámica cultural de México, por medio de la organización social y la cosmovisión. Dicho enfoque surge del interés por estudiar la tradición mesoamericana, la cual se desarrolla en un espacio geográfico particular para la producción del maíz. Vinculado a esta actividad se elaboró el culto a los cerros y la lluvia, con la finalidad de asegurar el desarrollo de las plantas. Por lo tanto, los hombres se comunicaban con los dioses en lugares importantes del paisaje, mediante prácticas rituales y ofrendas, para solicitar la protección en las milpas. Desde el punto de vista de Johanna Broda, "El estudio de la cosmovisión, plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación al universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión".[6]

En las sociedades de tradición agraria, la observacion de la naturaleza es básica para comprender la articulación entre los seres vivos, la dinámica de la tierra y el movimiento del cielo y el del agua. Todo esto se relaciona con la organización social y las creencias y prácticas sagradas. En Mesoamérica, la cultura del maíz se fundamentó en el conocimiento obtenido mediante largos procesos de observación y experimentación de una geografía y del tiempo, donde las montañas fueron el principal punto de referencia en

[4] F. Báez- Jorge, *La parentela de María*, México, Universidad Veracruzana, 1999, p. 30.

[5] "El tiempo de larga duración permite revelar cómo los hechos del pasado son formas de explicar consecuencias presentes; se trata de encontrar por medio de un análisis dialéctico de los ciclos, interciclos y crisis estructurales, continuidad o discontinuidades que son causa del presente. El tiempo de larga duración permite explicarnos hechos que son resultado de un pasado muy remoto y que, además, está vinculado con la historia de las mentalidades". Fernan Braudel, *La historia*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 69-72.

[6] J. Broda, "Introducción", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indigenas de México*, pp. 16-17.

el horizonte, y para marcar los cambios de la naturaleza; pero, sobre todo, porque en ellas se encontraron importantes fuentes de recursos naturales y la fertilidad vegetal. Así como las montañas, las cuevas, los manantiales de agua, los ríos, las lagunas y el mar eran algunos de los principales espacios del paisaje, por su importancia en el ciclo hidrológico. Por lo tanto, estos sitios fueron reelevante en el pensamiento y en las ceremonias rituales. Formaban parte del paisaje ritual; lo que significa la apropiación del paisaje físico mediante elementos simbólicos, como prácticas rituales y expresiones conceptuales. En el estudio del culto a los cerros y la lluvia, Johanna Broda ha señalado que "los lugares de culto mexica conformaban un paisaje ritual; es decir, un paisaje culturalmente transformado a través de la historia. El paisaje ritual conectaba los centros políticos, caracterizados por sus grandes templos, con lugares en el campo donde había adoratorios de menor categoría; estos santuarios resaltaban los fenómenos naturales y estaban vinculados con el culto a los cerros, las cuevas y el lago".[7]

El culto se llevaba a cabo durante el calendario ritual, articulado con el ciclo de lluvias y de secas, tiempo de desarrollo de crecimiento de la planta del maíz. Existieron especialistas rituales con conocimientos para manejar los calendarios y controlar los fenómenos de la naturaleza, mediante acciones mágicas; por ejemplo: propiciar la fertilidad agrícola, curar enfermedades o solicitar el bienestar de la comunidad. Eran sabios con papeles importantes dentro de la jerarquía religiosa, política y económica.

Las montañas, las cuevas o fuentes de agua no sólo eran espacios sagrados, también eran entidades vivas y representaciones de los dioses. En la religión mesoamericana, los dioses eran personificación de la naturaleza, poseían diferentes atributos como reflejo de los cambios de la naturaleza a lo largo del tiempo. Una misma divinidad podía representar diferentes facetas de los ciclos del tiempo; a esto se debe el carácter polivalente de los dioses mesoamericanos.

## Antecedentes mesoamericanos: la montaña, el río, el mar

Los volcanes y las montañas en el pensamiento mesoamericano eran la imagen física de dioses y diosas; cada región y pueblo poseía su propia deidad. A estos espacios donde se encontraban las comunidades, acudían a celebrar el culto. Al respecto, Gabriel Espinosa argumenta que cada comunidad de importancia (*altépetl*) podía identificar su dios tutelar con *su* cerro (*tépetl*); es decir,

[7] J. Broda, "Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: Los sacrificios de niños", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszeswski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta/INAH, 2001, p. 296.

con uno de los *tlaloque*, con una advocación de Tláloc.[8] "Todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacía su imagen según lo imaginaban."[9]

Las fuentes etnográficas del siglo XVI señalan que, entre los pueblos del México prehispánico, "los montes o montañas se pensaba que estaban fundados sobre el dios llamado Chalchihuitlicue, y que están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua; y que cuando fuere menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y que de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl* que quiere decir *monte de agua* o *monte lleno de agua* ".[10]

Los cerros también eran la entrada al inframundo, en el cual se encontraban las riquezas; era la entrada al reino subterráneo, sumergido en agua. Para Johanna Broda, esta idea tiene sentido al considerar que el culto a los cerros era un aspecto fundamental del culto de Tláloc y la razón de la existencia de los santuarios de los cerros de la Cuenca de México. Los cerros eran divinidades a las que se pedía agua durante la temporada de secas; contenían el agua en su interior y la liberaban en la estación de humedad.[11] Por lo tanto, las altas cumbres eran consideradas grandes contenedores de agua y los manantiales que fluían de las cuevas eran brazos de mar que irrigaban los campos agrícolas.[12]

Alfredo López Austin presenta una clasificación de los dioses terrestres y del agua y los agrupa en los siguientes grupos: Tláloc o Tlalocantecuhtli. Comenta que ha sido confuso distinguir a Tláloc y su reino, el Tlalocan, ya que este espacio era como sus réplicas, las montañas o cerros; todos también fueron deificados.[13] Los tlaloques eran los dioses de la lluvia y de las tempestades, fenómenos que se originaban en los montes altos, en cuyas cumbres se engendraban las nubes; no vivían simplemente en los cerros, sino que eran los mismos cerros personificados.[14]

## El mar en la tradición mesoamericana

[8] Gabriel Espinosa Pineda, *El embrujo del lago, el sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexica*, México, UNAM, 1996, p. 397.

[9] Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982, lib. I, cap. XXI, 1, p. 49.

[10] *Ibidem,* lib. XI, cap. XII, 3, p. 700.

[11] J. Broda, "Ritos mexicas en los Cerros de la Cuenca…", p. 297.

[12] Arturo Montero, "Buscando a los dioses de la montaña: una propuesta de clasificación ritual", en J. Broda, S. Iwaniszeswski y A. Montero, *op. cit.*, p. 35.

[13] A. López, *El Tlalocan y el Tamoanchan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 175.

[14] J. Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, 1971, p. 320.

Durante la época prehispánica, el agua de mar representó una de las principales fuentes de fertilidad. En las crónicas del siglo XVI, encontramos que Fray Bernardino de Sahagún, registró que el agua del mar se conceptualizaba como *teóatl*, "agua maravillosa en profundidad y en grandeza", también llamada *ilhuicáatl*, que quiere decir "agua que se juntó con el cielo", porque los antiguos habitadores de esta tierra pensaban que el cielo se juntaba con el agua del mar, como si fuese una casa que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas.[15]

Los antiguos mexicas se explicaban que el agua de mar se distribuía sobre la tierra y generaba diferentes fuentes de agua. "La mar entra por la tierra, por sus venas y caños, y anda por debajo de la tierra y de los montes; y por donde halla camino para salir fuera, allí mana, o por las raíces de los montes, o por los llanos de la tierra, y después muchos arroyos se juntan y juntos hacen los grandes ríos […] de manera que los ríos grandes salen de la mar por secretas venas debajo de la tierra, y saliendo se hacen fuentes y ríos".[16] Esta idea estaba reproducida en diferentes centros prehispánicos, como el caso de Tenochtitlan, pues se decía que el Templo Mayor era una montaña sobrenatural ubicada sobre unas rocas sagradas que cubrían las aguas subterráneas.[17]

## Los ríos en el pensamiento mesoamericano

En este sistema hidrográfico se conceptualizaba que "los ríos todos salían de un lugar que llaman *Tlalocan*, que es como paraíso terrenal, el cual lugar es de un dios que se llama Chalchihuitlicue". Esta entidad sagrada correspondía al grupo de dioses del agua o tlaloques; era la que controlaba los ríos, las lagunas y otras fuentes del agua.[18] En su cosmovisión, "los mexicas concebían el espacio por debajo de la tierra lleno de agua; esta agua procedía del Tlalocan —el paraíso del dios de la lluvia— y salían por las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar".[19]

La observación de la naturaleza permitió a los pueblos prehispánicos formular una explicación de las fuentes de agua más importantes de su universo. Y entendieron la conexión entre el ciclo hidrológico de la tierra;

---

[15] Fr. B. de Sahagún, *op. cit.,* lib. XI, cap. XII, 1, p. 700.

[16] *Ibidem*, lib. XI, cap. XII, 5, p. 700.

[17] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: un ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", J. Broda, S. Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé [coords.], *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, p. 480.

[18] Fr. B. de Sahagún, *op. cit.,* lib. XI, cap. XII, 3, p. 700.

[19] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza:..., p. 480.

es decir, entre el ciclo de lluvias y de secas, el movimiento de los mares, los ríos, las lagunas y los nacimientos de agua. La importancia se plasmó en su sistema de creencias y en las prácticas rituales, así como en los restos materiales que resultaron de estas manifestaciones. La comparación de dichos datos con información etnográfica de pueblos de tradición indígena o campesina actual permite reconocerlos como elementos de esta antigua percepción, pues siguen encontrándose en diferentes regiones de México, especialmente, asociados a fuentes de agua, a las principales montañas y volcanes de México.

## Xico y Jalcomulco: la montaña, el río y el mar

Los municipios de Xico y Jalcomulco son comunidades rurales de tradición agraria. Se eligieron para esta investigación porque en ambos predominan los cerros, cuevas, manantiales de agua, ríos. En especial, en Xico sobresale por el paisaje y la montaña Cofre de Perote, de donde se originan varios ríos, entre ellos el Río Pescados (Huitzilapan), que atraviesa Xicochimalco y Jalcomulco, entre otros municipios. Todos estos elementos de la naturaleza destacan en la cosmovisión de esos pueblos; aunque el mar que no está presente físicamente en el paisaje, existe en su pensamiento vinculado al Cofre de Perote y al río.

## Xico y la Montaña

El municipio de Xico se ubica en la parte este del Cofre de Perote, en la región del bosque de niebla,[20] en la parte húmeda de dicho volcán. Por sus condiciones geográficas, este espacio recibe los vientos alisios y genera lluvias durante gran parte del año. Tales características permiten que posea importantes fuentes hidrológicas, como arroyos, ríos, manantiales de agua, cascadas y lagunas. Por su cultura, se ubica en la región del Totonicapán, aunque tuvo presencia chichimeca y mexica.

En el contexto del culto a Tláloc, es importante destacar que el Cofre de Perote se ha identificado en el códice *Cuauhtinchan 2*,[21] como el cerro de cuatro niveles; en el último la cumbre está representada por la imagen de Tláloc.

[20] La cabecera municipal se ubica en las cordenadas 19º 25' 17" de latitud norte y 97º 00' 11" de longitud oeste, con una altitud de 1 280 m s. n. m. Limita por el norte con el municipio de Tlalnehuayocan; por el noroeste, con el municipio de Perote; al sur, con el municipio de Ayahualulco e Ixhuacán de los Reyes; al este, con Coatepec y, al sureste, con Teocelo. Tiene una extensión de 17 685 km$^2$. Por el oeste, su altitud va a los 4 240 m s. n. m. en la peña del Cofre de Perote y, por el este, hasta los 800 m s. n. m., en las tierras de producción de caña.

[21] Keiko Yoneida, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*,

*Nauhcampatépetl* es el nombre prehispánico de esta montaña; se vincula al término náhuatl *nauhcampa*, "de cuatro partes", "en cuatro lugares"; y *tépetl*, "montaña",[22] así como con el nombre del dios llamado *Nappatecuhtli*: "lo mismo que Nauhtecuhtli". Es uno de los *tlaloques*, y puede interpretarse como "uno de los cuatro señores".[23] También se considera *Señor de las cuatro direcciones* o una advocación de Tláloc.[24] Entre uno de los desdoblamientos de Tláloc, se encuentra *Nappatecuhtli* ("el Señor Cuádruple"), divinidad en la que se concentraban los cuatro tlaloques que sostenían el cielo, los cuatro postes en su aspecto acuático.[25]

## El Cofre de Perote y el brazo de mar

En el municipio de Xico, los cerros o las montañas se consideran encantos. La descripción de estos espacios tiene alguna correspondencia con la descripción del antiguo Tlalocan. Se llaman así porque dicen que "vas allí y te encantas, ahí puedes quedar para siempre. Allí está todo: que dios de la tierra, que dios del agua, que dios de las semillas, como la iglesia, es otro encanto".[26] "En el Cofre de Perote se abren los encantos en virtud y se escucha música muy elegante; allí hay muchas flores y semillas muy bonitas, que en otro lugar no puedes ver, pero debe salir uno pronto y no ambicionar."[27]

Estos espacios se caracterizan por ser fuentes de riqueza, abundancia y fertilidad acuática. Además, son morada de los antepasados de los santos y allí vive Cuahuxihuan, "los que viven donde hay árboles", los Dueños del Monte. La montaña que domina el territorio de la región es el Cofre de Perote. Se sabe que este espacio es el encanto más grande; por lo tanto, es el que contiene más agua, pues se considera que se conecta por su interior con el mar, con las cuevas, los nacimientos de agua, las cascadas y con las lagunas. La gente de Xico narra que "es allí mero el brazo del mar, tiene lagunonas, siempre llueve, es un trozo de mar. Se conecta con

---

México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS, 1991, Sección B4, p. 126.

[22] Remi Siméon, *Diccionario de lengua náhuatl o mexica*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 306 y 497.

[23] Fr. B. de Sahagún, *op. cit.,* lib. I, cap. XLXI, I, 48, p. 938.

[24] A. Montero, *Símbolos en las alturas*, tesis para obtener el grado de doctor en Antropología, México, ENAH, 2004, p. 133.

[25] A. López Austin, *El Tlalocan y el Tamoanchan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 175.

[26] Testimonio del señor Antonio Gonzales, Xico, Ver., julio de 2005, en Adelina Suzan Morales, *Paisaje y Ritualidad en Xicochimalco, Ver., un municipio en el bosque de niebla*, tesis para obtener grado de doctor en Historia y Etnohistoria ENAH, México, INAH, 2008, p. 51.

[27] Testimonio de la señora Emilia Juárez, 2006, en: A. Suzan Morales, *op. cit.*, p. 150.

el mar, allí ha de vivir Juan del Monte y los duendes, allí sí hay bastantes. Un primo fue andar por allá, allá son cantiles, el día del encanto va viendo por adentro, se metió en una cueva, va viendo flores que no son de aquí, pero qué flores; dice que, si cortas una ramita de cojoyos, se encantan, ya no sales".[28]

Rebeca Noriega recaboó interesante información etnográfica de la población de Xico, donde relata las creencias en relación con el ciclo hidrológico, las montañas y el mar. Para esta comunidad, una depresión o tormenta tropical[29] se conoce como *el Totol* o *la Totola*; se ha asociado al trueno de Naucampaltépetl y, cuando se escucha por el nordeste de Xico, se cree que el trueno se produce porque el agua del mar choca con un gran cerro conocido como *la Malinche*.[30]

## Jalcomulco y el río

Jalcomulco se ha traducido como "rincón de arena".[31] El municipio se ubica, sobre las últimas estribaciones orientales del Cofre de Perote, a 19º 20" latitud norte y 96º 46" latitud oeste y a 389 m s. n. m. Su geografía se caracteriza por estar en un suelo accidentado que forma las barrancas de Tuzamapan y Jalcomulco.[32] En las relaciones geográficas del siglo XVI, se describe como "el pueblo poblado en tierra llana, junto al río grande que entra a la mar junto a la Veracruz. En el río hay muchos bobos, peces preciados y camarones".[33]

El río La Antigua, Pescados o Huitzilapan cruza por el municipio de Xico y Jalcomulco; tiene su origen en la Sierra Madre Oriental, a una altitud de 3 350 m s. n. m., al oriente de la población González Ortega, en el estado de Puebla, y fluye al sureste, hasta una confluencia con el río Barranca Grande. Esta afluente nace a 3 400 m s. n. m. en la parte suroccidental del Cofre de Perote. Y, a 1350 m s. n. m., el colector general cambia su nombre a río Pescados; en este punto se une al río Cosolapa, que continúa

[28] *Ibidem,* p. 151.

[29] Fenómeno meteorológico: se presenta cuando la velocidad promedio del viento, durante el transcurso de un minuto, alcanza un rango de 63 a 118 km/h. Provoca fuertes vientos y lluvias. Éstos se producen de la energía generada por la condensación de aire húmedo. Es característico del golfo de México y se forma en el mar.

[30] Blanca Rebeca Noriega, *Tlamatine, mitologia y ritual en torno a la figura del trueno en la falda del este del Cofre de Perote*, tesis de Maestría, Xalapa, Ver., CIESAS-Golfo, 1994, p. 22.

[31] Significa "rincón de arena". Rene Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. II, México, Tlaxcala, IIH, UNAM, 1985, pp. 367 y 368.

[32] Limita al norte con Emiliano Zapata; al este, con Apazapan; al sur y suroeste, con Tlaltetela; al noreste, con Coatepec. Su extensión es de 72.35 km$^2$.

[33] R. Acuña, *op. cit.*, pp. 367-368.

hacia el sureste y luego se convierte en el río La Antigua; siguiendo por el sureste, pasa por el poblado de Jalcomulco, Puente Nacional y llega a La Antigua, para desembocar en el golfo de México.[34]

> Este río que está la Veracruz fundada, a quien los indios llaman Huitzilapa[n], tiene las más claras, mejores y más saludables aguas que pueden hallar en el mundo […] Porque demás de tener su corriente hacia el nacimiento del sol, baja con mucho ímpetu […]a la entrada del invierno, cuando los vientos nortes comienzan ya ha tomar fuerza que es a fines de octubre y principios de noviembre, baja por el d[ic]ho río una cantidad increíble de pescado […] que los españoles llaman 'bobos', que es uno de los buenos pescados que hay en este reino. Demas de esta pesquería ya d[ic]ha, que es una de las mas notables del mu[n]do, hay en este río muchas arribazones de pescado […] que se distribuyen por todo el reino.[35]

## Jalcomulco y Coatachica, el niño sireno

La principal fuente hidrográfica con que cuenta Jalcomulco es el río La Antigua o Huitzilapan. Este recurso de la naturaleza ha representado para la sociedad de dicha comunidad un importante elemento en el aspecto económico, como fuente de fauna acuática para la pesca, así como un medio de comunicación y transporte. Posiblemente la presencia del río fue uno de los factores para que el pueblo se fundara, en la época prehispánica, en el margen izquierda del río.

En Jalcomulco, el santo patrón del pueblo es san Juan Bautista, pero quedan recuerdos de una entidad protectora del río. Este ser es como un chaneque acuático; lo han descrito como un niño pelón con medio cuerpo de pescado, similar a las sirenas. Se conoce localmente como *Coatachica,* "el protector del río", pero también "el devorador de los espíritus" de los humanos que caían al río y se ahogaban. Los pescadores lo veían sentado sobre una piedra. Esta entidad necesitaba ofrendas a cambio de los recursos que proporcionaba. La historia de su existencia relata que fue un niño abandonado por su madre, asociada con la Llorona que aparece en el río; los espíritus del monte lo recogieron y lo criaron. Algunas personas de la comunidad lo relacionan con la abundancia de recursos que caracterizaba el río. El nombre de *Coatachica* parece corresponder a una palabra híbrida entre el náhuatl *coatl,* "serpiente", y el español "chica", aludiendo al tamaño.

[34] "INEGI", *Enciclopedia Municipal*, 1998, p. 21.
[35] R. Acuña, *op. cit.*, pp. 319-320.

En la actualidad, esta entidad está desapareciendo junto con la abundancia de los peces y camarones, como resultado de la contaminación del río.[36]

## Datos comparativos: el brazo de mar y las sirenas

Los antecedentes históricos, geográficos y etnográficos de Xico y Jalcomulco muestran que, en esta región de la Grandes Montañas, también se reprodujeron los principios del culto a los cerros y el agua, así como en muchas regiones de México continúan distinguiéndose tales principios respecto de la conceptualización del paisaje.

Johana Broda ha analizado las ofrendas del Templo Mayor y las crónicas del siglo XVI y las ha comparado con datos etnográficos de diferentes regiones de Mesoamérica. Los datos obtenidos explican el comportamiento del cosmos, especialmente del agua y su dinámica en la tierra, las montañas, el mar, el cielo, los ríos, manantiales y lagunas. La autora sugiere que "todos estos ejemplos demuestran que se establece un nexo causal entre la estación de lluvias y el mar, lo cual refleja una observación correcta de los fenómenos naturales, puesto que los vientos que atraen las lluvias, de hecho, proceden de los mares".[37]

También Julio Glockner recabó interesantes datos sobre la dinámica de las montañas y el agua entre los trabajadores del temporal en los municipios de Ocuituco y Tetela del Volcán, en el estado de Morelos. Durante el sueño, ellos han visto dentro del volcán del Popocatépetl "un mar grande, 'de ciento diez kilómetros', dijo cubierto con una especie de lona y todo muy luminoso".[38]

Por otra parte, Alejandro Robles, en su artículo *El Nevado de Toluca: ombligo del mar y del todo el mundo*, presenta datos etnográficos recabados en al municipio de Tenango de Arista, Estado de México. Esta información muestra la percepción de los pobladores en torno de los elementos que sobresalen de su paisaje. Para estos habitantes, el Popocatépetl y el Nevado de Toluca tienen mucha relación: "se dice que el Popo es de lumbre y el Nevado de Agua". Por lo tanto, "el Nevado puede 'reventar' y derramar la enorme cantidad de agua que se encuentra en su interior". Esta explicación de los pobladores se traduce en la idea de que esta montaña es un 'Brazo de Mar'. Piensan que la mayor parte de agua contenida dentro de la montaña es de arroyos o ríos subterráneos que, junto con las lagunas, forman

[36] Adelina Suzan Morales*, Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz,* tesis de Maestría, ENAH/ IHAH, 2004.

[37] J. Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza:..., pp. 483-484.

[38] Julio Glockner, "Las puertas del Popocatépetl", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero, *op.cit.*, p. 88.

una unidad. "Los informantes consideran que debajo del Nevado existe un 'Brazo de Mar'; por eso, dicen que "cuando sube agua en los mares, sube aquí [en las lagunas], y cuando baja el agua de los mares baja aquí".[39]

## Sirenas entre comunidades actuales

En el sur de Veracruz, Antonio García de León declaró que entre los nahuas de Pajapan se considera que el universo está integrado por tres niveles: *1)* La tierra (*ta:hli*), habitada por los hombres animales, ríos, cerros, arroyos, plantas, *2)* el mundo subterráneo (*Ta:logan*) existe por debajo de toda la sierra de los Tuxtlas, del volcán de Santa Marta y de San Martín Pajapan, habitado por los encantos y chilobos y *3)* el mar (*lamar*) de los animales marinos y de los duendes y encantos del agua.

Además de estar habitado por distintos tipos de animales. Existen chanecos marinos muy parecidos a los terrestres, pero con cola de pescado; ellos obedecen al Dueño de los Animales. Estos seres son los proveedores de la pesca; también son identificados con las sirenas. Para solicitar ayuda de los chanecos, quienes rigen la caza, la pesca y recolección, los humanos se dirigen a "la entrada del Ta:logan, lugares de agua, cuevas en las laderas del cerro de San Martín o árboles, y allí, con flores, copal, cerdos y pavos, se invoca a los chanecos". Se realiza una petición para la pesca, dirigida al Dueño de los Animales, consiste en ir a la orilla del lugar donde se va a pescar y se ofrendan siete granos de copal blanco y siete flores y se sahúma en las cuatro direcciones diciendo los siguiente: […] Te traigo este regalo exclusivo para ti para que me proveas de peces y camarón".[40]

En San Mateo Atenco, Estado de México, Beatriz Albores reporta la creencia de Clanchano y Clanchana, la Sirena y el Sireno, habitantes de la ciénaga; "padre y madre del agua" y dueños de todos los recursos naturales del lago y la agricultura. Los pobladores los describen con la mitad del cuerpo humano y la otra parte con cuerpo de pez o serpiente. La Clanchana poseía una actitud propiciadora y maléfica que, para Albores, representa el carácter de la dualidad sagrada, lo cual es característico de la raíz mesoamericana.[41]

Los datos que se muestran podrían aproximarse al carácter de la diosa del agua Chalchiuhtlicue, representada como mujer; decían que era herma-

[39] Alejandro Robles, "El Nevado de Toluca: 'Ombligo de mar y de todo el mundo', en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero, *op. cit.,* pp. 155-157.

[40] Antonio García de León, "El universo sobrenatural entre los Nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. III, México, IIH/UNAM, 1969, pp. 292-306.

[41] Beatriz Albores, "¿Antiguas deidades del agua en San Mateo Atenco Estado de México", en III Coloquio de historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines, Barbro Dahlgren Jordan (comp.), México, 1993, pp. 264-265

na de los tlaloques. Ella poseía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en ella; además, tenía la capacidad de generar tempestades y torbellinos, y anegar navíos y barcas.[42]

En México, la presencia de sirenas se vincula con las deidades del agua y de la fertilidad agrícola. Las sirenas son seres con la mitad del cuerpo humano y la otra mitad de pez o culebra; son entidades gobernadoras del mar, lagunas y ríos, así como de los fenómenos naturales que en estos cuerpos de agua se forman. Controlan tempestades y ciclones. Como el Trueno, corresponden a un mundo espiritual.[43]

Alan Ichón reporta que para los totonacos de la Sierra de Puebla, la sirena aparece como dueña del mar y asociada a Chalchiuhtlicue y Uixtocihuatl, deidades del agua y la sal.[44] La serpiente se asocia con esta deidad telúrica y acuática. Estos elementos son característicos de la mujer ofídica, telúrica y humana. En el contexto etnocultural, los atributos simbólicos asociados a las sirenas de origen europeo se adicionaron a las antiguas deidades mesoamericanas, y se desarrollaron epifanías sincréticas como resultado de la integración de la cultura hispana y mesoamericana.[45]

Resulta interesante presentar los datos de Jalcomulco y Xicochimalco, porque, aunque corresponden a diferentes municipios, se localizan en la región de las Grandes Montañas; además, se encuentran conectados por una unidad acuática, la montaña del Cofre de Perote, considerada en época prehispánica como una manifestación de Tláloc, dios de la tierra y el agua. Asimismo, se encuentran vinculados por el río Huitzilapan, que nace en este mismo volcán y cruza por las tierras de Xico y Jalcomulco, para desembocar en el mar del Golfo de México. Los elementos etnográficos acerca de la conceptualización del paisaje de Xico y Jalcomulco muestran la articulación del mar, la montaña y el río como espacios y entidades sagradas. Sin embargo, tales percepciones tienden a desaparecer con la transformación de la economía y la nueva conceptualización del espacio, como está sucediendo en Jalcomulco, con la contaminación del río por la introducción del drenaje a las fuentes de agua, la creación de empresas cementeras y ecoturísticas. A pesar de que actualmente la comunidad de Jalcomulco ha logrado detener la construcción de una presa hidroeléctrica, el modelo de economía globalizador continúa generando un fuerte impacto sobre el paisaje y los recursos naturales, así como en la ideología de la sociedad.

---

[42] Fr. B. de Sahagún, *op. cit.*, lib. I, cap. XI, 1, 35.V

[43] B. Noriega, *op. cit.*

[44] Alain Ichon (trad. Jóse Arenas), *La religión de los totonacos de la Sierra*, México, INI, Conaculta.

[45] F. Báez-Jorge, *Las voces del agua*: *el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 1992, p. 140.

# LA MONTAÑA COMO LUGAR SAGRADO

Adrián Gómez Farías*

RESUMEN: Como lugar sagrado, la montaña ha ejercido una fascinación especial en el espíritu de los hombres occidentales. Es lugar imponente, de reto, de prueba, por lo que incentiva las grandes preguntas que el ser humano se plantea acerca de sí mismo. Así pues, este trabajo trata de la reflexión filosófica, pero articulada en la experiencia, por ello este texto tratará acerca de la experiencia del autor como alpinista que se apoya en la filosofía, cuya reflexión misma se pone a consideración del lector.

ABSTRACT: The mountain –as sacred place- has exercised a special fascination in the spirit of the western men. It is an impressive place, of challenge, of test, for what it stimulates the big questions that the human being appears brings over himself. So this work treats of the philosophical reflection, but articulated in the experience, for it this text will treat it brings over of the experience of the author as mountain-climber who rests on the philosophy, which reflection itself puts to consideration of the reader.

PALABRAS CLAVE
Montaña, sagrado, filosofía, experiencia mística, alpinismo.

KEYWORDS
Mountain, sacred, philosophy, mystical experience, mountain-climbing.

* Becario Conacyt del Posgrado en Filosofía, Universidad Iberoamericana, México.

> Si al franquear una montaña en la dirección de una estrella, el viajero se deja absorber demasiado por los problemas de la escalada, se arriesga a olvidar la estrella que lo guía.
>
> *Antoine de Saint-Exupery*

¿Quién no se ha sentido fascinado por el imponente paisaje del mar, desierto o montaña? Afirmamos que la humanidad busca el sentido y referencia a sus grandes preguntas primero en la naturaleza. En nuestra era secular, las preguntas ¿qué soy?, ¿a dónde voy? no pierden vigencia; sobre todo, cuando el ser humano se enfrenta a esos lugares como potencia, reto al que la filosofía ha hecho frente.

Emmanuel Kant, el primer y más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán, fue considerado el pensador más influyente en la filosofía universal y el último de la modernidad anterior a la filosofía contemporánea de Georg Hegel. Es él quien construirá el racionalismo, el idealismo trascendente y la inclusión del conocimiento. Además, propondrá la discusión sobre el mundo, el alma, el amor, Dios y naturaleza en su *Crítica del Juicio*, donde ofrece esenciales digresiones sobre el papel de la naturaleza en el individuo.

No puede soslayarse el papel que las montañas han tenido en la filosofía occidental, como inspiradoras del trabajo de grandes pensadores. Por ejemplo, en el idealismo alemán y en la icónica obra de Johann Wolfgang von Goethe, *Las Desventuras del joven Werther*, se describe un individuo —varón, finalmente— sensible a la delicadeza y el furor de la naturaleza representada de manera simbólica, principalmente por el tilo, el río y la montaña, gracias a su amor por una mujer. En esa época, debió de ser revolucionario que el hombre fuese desprovisto de su atavío épico del logos griego, para finalmente tener contacto más amplio con su humanidad.

Así pues, en este trabajo elaboramos una reflexión filosófica, a partir de la experiencia, puesto que no puede hablarse de lo que no se sabe. Por ello, nuestras vivencias como alpinistas se apoyarán en la filosofía.

## Montaña como símbolo de un lugar sagrado

Las montañas, esas grandes elevaciones geológicas, resultado de diferentes factores, en la historia de la humanidad, han sido consideradas como lugares especiales debido a la idea de fuerza o potencia que representan, en tanto representaciones de lo divino. Tiene muchas ideas en su forma antropoié-

tica, pues las concibe como el centro del mundo. En muchas culturas, la montaña se presenta en una de sus formas más ricas y sorprendentes.

El simbolismo de la montaña es múltiple, como lo señalan Jean Chevalier y Alain Gheerbrant,[1] en cuanto a su altura y centro:

- Por lo que refiere a la altura, es próxima al cielo y participa del símbolo de la trascendencia; así, vista desde lo alto, aparece como punta de una vertical.
- En tanto que el centro de hierofanías atmosféricas y numerosas teofanías, participa del símbolo de la creación; vista desde el horizonte, aparece como la línea de una vertical: eje del mundo, y también una pendiente a escalar

Todos los países, pueblos y ciudades tienen su montaña sagrada, aun cuando su geografía sea bastante plana, como en el desierto. No hay que perder de vista este doble simbolismo de altura y centro, que se encuentra en diversos autores espirituales.

Por otra parte, la montaña también contiene las nociones *estabilidad*, *inmutabilidad* y, a veces, *pureza*; pero también se le ve, desde el lado contrario, como temible.

A lo anterior, se suma la connotación del simbolismo cósmico de la montaña central, como morada de los dioses; por lo tanto, se convertirá en el lugar del *Mysterium tremendum,* en los términos de Rudolf Otto,[2] y en la inquietud de la búsqueda infinita que habita en el corazón humano. Si bien las montañas se consideran fácilmente símbolos de grandeza y pretensión humana, hay un doble aspecto del símbolo: es el lugar donde Dios se comunica con los humanos. Pero las cumbres son escaladas para Dios; de lo contrario, son lugares adversos.

En esa complejidad, en diversas tradiciones se forma la cadena simbólica sagrada: Dios-montaña-ciudad-palacio-ciudadela-templo-centro del mundo.

## Alpinismo como heredero de la Ilustración

Con la descripción de que las montañas se consideran un sitio sagrado desde la antigüedad, se antoja la simple ecuación de que las personas que acuden a ellas como alpinistas son susceptibles a experiencias de índole

[1] Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos,* Barcelona, Herder, 2015, pp. 722-726.

[2] Otto Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 21.

especial; sin embargo, no es así. Esto se explica cuando se conocen los orígenes y las características de dicha actividad.

Existen muchas narraciones de ascensos a las montañas; pero existe un célebre comienzo para pensar en lo que hoy conocemos como alpinismo; nos referimos a la ascensión del renacentista Francesco Petrarca al *Mont Ventoux*, que tuvo lugar el 26 de abril de 1336. Este inicio hacia la cumbre fue documentado por razones absolutamente personales; pero no será sino hasta 1786, con el ascenso al *Mont Blanc,*[3] en los Alpes europeos, cuando se inaugura lo que hoy conocemos como *alpinismo moderno*, que luego dará lugar al actual alpinismo deportivo.

El alpinismo moderno es una actividad contextualizada en un ámbito cultural y responde a diferentes intereses; no se entiende, si no está ubicado en su contexto de origen. Sólo partiendo de tal contexto se comprende su valor. Recibe la tradición filosófica de la Ilustración como una época histórica del pensamiento occidental que recorrió Europa alrededor del siglo XVIII, donde se preconizaba la vuelta a la naturaleza (buen salvaje), como el lugar de la autenticidad y de la racionalidad, en contraposición a todo lo artificioso y arbitrario producido por la cultura del pasado.

En esta génesis del alpinismo, es determinante el financiamiento inglés y de su aristocracia y burguesía adinerada que buscaba hacer coincidir su pensamiento colonial con sus logros geográficos de descubrimiento y aventura en una Europa empobrecida. Así, las primeras ascensiones a los Alpes, motivadas por intereses científicos, dan lugar a enclaves socioeconómicos en las regiones montañosas donde los antiguos pastores y agricultores se convierten en guías de los parajes y montañas que les son familiares. A esta etapa dorada del alpinismo pertenecen las grandes gestas alpinas en las que a la conquista de cada cumbre se suma el prestigio local y nacional. Las ideas de la ilustración sobre la naturaleza y el espíritu humano sirven muy bien para estilizar e idealizar el alpinismo como una expresión europea y universal de superación del espíritu humano. De esta época, es célebre —

[3] En 1760, el científico ginebrino Horace-Bénédict de Saussure ofreció 20 táleros a los primeros montañeros que consiguieran hallar una ruta hasta la cumbre del Mont Blanc, la cual llevaba tiempo observando durante las anteriores expediciones que había realizado al macizo. Varios intentos tuvieron lugar, pero no fue sino hasta después de 16 años que dos aficionados bien entrenados, Jacques Balmat y Michel Gabriel Paccard llegaron hasta la cumbre —Paccard quería observar el comportamiento de un barómetro aneroide a esa altitud— y bajaron sanos y salvos; fue ésa la primera ascensión. La expedición fue considerada extraordinaria, en parte debido a las supersticiones, leyendas y tabúes que rodeaban a la montaña. Permanecieron media hora en la cima, tiempo suficiente para comprobar la teoría de Pascal, relativa a la reducción de la presión al aumentar la altitud.

aunque trágico— el ascenso al Monte Cervino, ubicado entre Suiza e Italia, por una expedición guiada por Edward Whymper.[4]

A estos dos factores mencionados, la tradición ilustrada y la economía, hay que añadir otro, para definir lo que será en alpinismo contemporáneo: el nacimiento del deporte.

El deporte contemporáneo nace en los albores del siglo xx con la Revolución Industrial. Actualmente, en los medios de comunicación suele hablarse del deporte de pista de la Grecia antigua o del juego de pelota de los mayas, lo cual es un error. Si bien el deporte contiene juego de manera implícita, también tiene un carácter institucional e implica el logro del *record*.[5]

Aunque no es objeto de este artículo profundizar en el tema —del que aún hay debate—, sostenemos que, al incorporarse en la dinámica del deporte como institución dentro de la economía, la política, la sociología, la religión, la ecología y, por ende, en el flujo de fuerzas e intensidades del capital, el alpinismo termina formando parte del capitalismo avanzado, que todo lo devora.[6] En nuestra opinión, esto es particularmente respecto de ideas románticas de la era dorada del alpinismo.

## Alpinismo contemporáneo

El alpinismo actual ya no está dominado por el pensamiento eurocentrista, sino que es reconocido, en buena medida, como un movimiento marginalista y contestatario al sistema capitalista, aun cuando las grandes epopeyas alpinas suceden en el siglo xx, con el ascenso de las montañas más altas e inaccesibles del planeta. En estas escaladas, el despliegue y derroche de recursos materiales, tecnológicos y humanos fluyen indiscriminadamente, con el intervalo de las dos grandes guerras hasta los años 50; entre ellos, destaca un ascenso al Monte Everest, realizado por una pesada expedición inglesa del tibetano Tenzing Norgay y el neozelandés Edmund Hillary.

En este sentido, Estados Unidos experimenta grandes cambios en los 60, con el desencanto de la promesa del "modo de vida americano", la guerra de Vietnam, el movimiento *hippie*, entre otros elementos similares. Dicho proceso cunde con rapidez en todo el orbe y también trasciende en

[4] Edward Whymper, *La conquista del Cerviño*, Madrid, Desnivel, 2015. Una lectura ampliamente recomendable por su valor histórico y por la manera en que refleja los valores e intereses de la época. Además, es valiosa, pues el autor es el propio protagonista de los hechos narrados.

[5] *Cfr.* Jesús Paredes Ortiz, *El deporte como juego: un análisis cultural,* tesis de doctorado, Universidad de Alicante, Alicante, 2002 y Gustavo Bueno, *Ensayo de una definición filosófica de la idea de deporte*, Pentalfa Oviedo, 2014.

[6] *Cfr.* Gilles Deleuze, *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1989.

un modo distinto de practicar el alpinismo, casi como actitud de resistencia al sistema.

Hay un reconocimiento de la naturaleza y de la montaña como lugar de respeto y misterio. Surge el deseo de acudir a los elevados montes, como sitio de esparcimiento, de encuentro espiritual mediante la meditación y retorno religioso sin importar el credo, y hasta emparentado con ritualismo de iniciación. Aparece el concepto *ecología* que muy pronto disputa su lugar en la conciencia y se posiciona como ideología.

Sin embargo, inserto en el sistema institucional, el alpinismo se convierte en un negocio y medio de manipulación al servicio del poder. Los antiguos sitios sagrados reciben decenas de miles de visitantes, que destruyen y contaminan, convirtiendo el entorno en basureros. Las corporaciones industriales y los intereses de capital rompen el delicado equilibrio de la naturaleza, con lo cual ponen en riesgo a la propia especie humana.

Hoy día, en las grandes montañas prolifera la basura y la contaminación. El espíritu ilustrado de escalar una montaña ha dado paso al interés mercantil, de tal forma que escalar la montaña más grande del mundo —el Everest— requiere una considerable cantidad de dinero y la experiencia físico atlética de la práctica deportiva queda reducida a su mínima expresión. En el negocio de ascensión a más de 8 000 m s. n. m., ha participado gente muy diversa, pero mucha sin la debida experiencia: minusválidos, niños, ancianos y mascotas. Pero también individuos que, por ego o intereses publicitarios, buscan la gran aventura de su vida y pasan indiferentes por senderos donde han quedado decenas de cadáveres. La falta de preparación en este tipo de personas no sólo pone en riesgo su vida, sino también la de los demás.[7]

## Experiencia mística y atlético-deportiva en el alpinismo

> De todas maneras, yo voy a las montañas (como otros al desierto) para reconcentrarme durante caminatas solitarias, como por ejemplo a través de la meseta del Rax. Casi no existen resoluciones o decisiones importantes que yo no haya tomado allá arriba, en esas caminatas solitarias.
>
> *Viktor Frankl*

De acuerdo con lo hasta ahora expuesto, el deporte es, en sí mismo, una experiencia. En el caso específico de alpinismo, esa vivencia está atravesada

[7] Abundante material que documenta este desastre y la banalización humana puede consultarse en Jon Krakauer, *Mal de altura*, Barcelona, Desnivel, 2015.

por el riesgo. De ahí que sea calificado como deporte peligroso. A continuación, exponemos tres aspectos de él.

### *Deporte de riesgo*

El alpinismo puede considerarse como una actividad lúdico-agonal. Sus características estructurales adquieren particulares contenidos en relación con lo específico, constituido por la dinámica y por la expresividad del cuerpo. Tal dinámica y expresividad puede devenir conductas de riesgo físico, de extrema pasión en la práctica contemporánea del deporte; sobre todo, ante la posibilidad de cierto tipo de experiencia mística.

La presencia de la experiencia mística en diversas tradiciones y corrientes culturales nos conduce a plantear una pregunta ¿Qué relación existe entre la vivencia de prácticas con alto grado de riesgo físico —incluso potencialmente fatal— del deportista y la ocurrencia de una cierta experiencia íntima trascendente o mística? Aún más: ¿cómo podría describirse y analizarse ese encuentro?

Las prácticas deportivas de alto riesgo cumplen todas las características atléticas, institucionales, reglamentarias y colectivas necesarias, a pesar que muchas se originan como acciones de protesta o expresiones de libertad en contra del sistema institucional. No obstante, estas prácticas llegan a inducir al cuerpo a estados diferentes de conciencia o percepción de la realidad ordinaria, gracias a la meditación, o incluso al cansancio extremo, el dolor o el vértigo.

El común denominador de los deportes *mortis et vitae*[8] es una conducta de riesgo extremo, que aquí entendemos como un juego simbólico —o real— de enfrentamiento con el mundo. Un juego no con la muerte, sino con la vida; es el oxímoron de encarnar la muerte para sentir la vida.

El deportista *mortis et vitae* busca la intensidad del ser, en aras de una plenitud de la existencia, amenazada por una vida que restringe su libertad. Lo mueve una manera radical de huir de la rutina. Los motivos para la práctica físico-atlética del deporte de riesgo corresponden a la historia personal de cada individuo, quien al acercarse a lo desconocido o lo temible, interroga simbólicamente a la muerte, para saber si vale la pena vivir. De este modo, fabrica sentido a su existencia. Su objetivo no es, en definitiva, morir; lo impulsa la determinación personal, la propia intensidad de vivir, el deseo de intercambiar con los otros, de experimentarse en un momento de soberanía, pero también de expresar su malestar.

[8] Sobre una propuesta excelente de clasificación del juego, *cfr.* David Le Breton, *Conductas de riesgo. De los juegos de muerte a los juegos de vivir,* Buenos Aires, Topia, 2011, p. 10.

Con la manipulación de su muerte voluntaria, se agudiza el sentimiento de libertad, se desafía al miedo haciéndole frente, como puerta de salida que impulse hacia lo insostenible. En este periodo de la vida, el cuerpo es batalla de la identidad. El deporte extremo en las sociedades occidentales tiene una gran profusión de prácticas físicas y deportivas basadas en el compromiso con el riesgo; por ejemplo, en el mayor rendimiento simbólico de los eventos. Como en el alpinismo, si se trata de la "cara norte"[9] de una montaña; personas que tienen alguna desventaja física; una cumbre para lanzarse en parapente, ala delta, esquí, o surf; también se puede atravesar el continente a caballo, correr un maratón, hundirse en la jungla o ser parte de una navegación de conquistadores del siglo XVI. Las actividades de ocio o de vacaciones, para el deporte extremo, son los triatlones, ultramaratones, o cualquier actividad en carretera o montaña; son la pasión de los aficionados. El efecto más mediático de estas prácticas deportivas por aficionados es el incremento en el número de víctimas, por la ignorancia de los practicantes y de las condiciones. Para ello, es muy difícil que un verdadero atleta de alto rendimiento sufra un accidente. Todo esto se desarrolla en los ochenta.[10]

### *Fabricación de sentido y provocar lo sagrado*

El alpinista debe sentirse dueño de su actividad, con la condición de exponerse al riesgo de perder la vida, siempre con el recuerdo en el que por momentos tiene el sentimiento de euforia o potencia; su muerte es una especie de reserva salvaje del individuo que desea retornar al mundo, aceptando las consecuencias.

El alpinista serio y en contacto con la montaña es un individuo que penetra con otra profundidad en su existencia y con diferente dimensión de su realidad, y afirma que la auténtica vida está afuera. Así, existir es un sentimiento de liberación que lo lleva al éxtasis, legitimado por el instante. Para David Le Breton, este momento de iluminación no se apega a un fervor religioso, pero sí apunta a lo sagrado; es decir, a una fabricación íntima de sentido.[11]

La búsqueda del vértigo ilinx[12] es una forma lúdica de relación con el mundo, donde se produce embriaguez y relajamiento del yo. Tal es el caso, por ejemplo, de un paso acrobático en el alpinismo, de frente al vacío.

[9] Los lados o caras orientadas al norte (*northface*) de las grandes montañas nevadas son las más expuestas a los elementos meteorológicos, por su posición geográfica; por lo tanto, mantienen las condiciones de mayor riesgo y dificultad.

[10] *Cfr.* D. Le Breton, *op. cit.,* p. 94.

[11] *Ibidem,* p. 120.

[12] *Cfr.* Roger Caillois, *Los juegos y los hombres: la máscara y el vértigo,* México, Fondo de

Hay una buena manera de mostrar el principio del riesgo en el que se suprime asumir la expresión *el accidente*, y en la que el individuo a veces retrocede en el último momento, incapaz de sobreponerse al miedo. La vida o la muerte son dos extremos de la alternativa; aquí los dioses están ausentes y la muerte le pertenece al individuo, y éste siente su propia legitimidad. Nada tiene que ver con el suicidio, pues no es llamado a morir, sino a vivir. En el riesgo, los alpinistas idealizan sus actividades de trascendencia, de tal manera que, cuando se ha experimentado la muerte, la vida ya no es la misma. Y vuelve a las alturas con un sentimiento de fuerza interior, de renovación y compromete de otro modo su existencia.

El deportista es arrancado de sí mismo, en una nueva dimensión con el mundo. Sus juegos simbólicos con la muerte son una paradoja para fabricar lo sagrado y la trascendencia personal; se da permiso de reencontrar allí la plenitud del juego de vivir.

El sufrimiento es inherente a la práctica del alpinismo; es el examen y la prueba donde se alcanza un límite personal y se confirma el sentimiento de identidad del alpinista. Esta ascesis también puede ser revertida por el accidente o fracaso, de modo que se termine sumergido en un sagrado negativo. Así como en la antigua Grecia había que purificarse para participar en el ritual de Eleusis, en los deportes también hay que acudir limpio, pues, de no hacerlo, la montaña mata.

Entre los alpinistas, suele citarse una frase: "las montañas son como la pareja: hay que merecerlas". De este modo, hasta que no seas tocado por el misterio de manera personalísima y privada, en total intimidad; hasta que, de modo suave, no te se sientas proyectado y formes parte del todo; hasta que esto no suceda, no habrás vivido la experiencia íntima trascendente.

### *Alpinismo como experiencia íntima trascendente*

El hecho religioso, en su conjunto, es un fenómeno histórico culturalmente importante. Su universalidad y persistencia ponen de relieve muchos aspectos de la dimensión esencial, constitutiva, del ser humano, que no se conforma con la realidad mundana y continuamente sobrepasa la realidad de la naturaleza y sus realizaciones culturales, para preguntarse por la trascendencia. Con su complejidad y enorme variedad, el hecho religioso manifiesta la incesante búsqueda humana, por caminos muy diferentes, de una realidad que sobrepasa todo lo mundano y con significado salvífico.

Esta búsqueda o percepción de *lo otro*, pese a todas las limitaciones concretas de los diferentes caminos por los que se lleva a cabo, es un valor que exige un pensamiento analítico y fundamentado. En otras palabras,

Cultura Económica, 1986.

toda forma de lo que pueda entenderse como misticismo es, en esencia, identificación con lo trascendente, de carácter íntimo, no colectivo.

En estos tiempos seculares, la pérdida del éxtasis espiritual ha dejado un poderoso vacío; frente a ello, se erige cierta indiferencia ante el peligro y muerte. Esta aparente banalización de la muerte lleva a suponer un cierto ateísmo con características muy particulares. Ricardo Rivas García comenta:

> En nuestros días, el ateísmo ya no es el prometeico (como el que representaban Feuerbach o Marx), sino el dionisiaco (nietzscheano), un ateísmo nada trágico, sino perplejo: "Dios no es el contrincante del hombre, sino el imposible Absoluto que se nos desvanece en la experiencia radical de la relatividad del todo". Hoy en día no es posible sostener un pensamiento ateo militante, ya que no se teoriza explícitamente sobre la falsedad de la religión, menos se dan razones sobre su imposibilidad, simplemente se puede apreciar cierta indiferencia hacia ella. Cuando mucho, admite que se dé una experiencia religiosa totalmente diferente de la del pensamiento racional, como una mera cuestión de sentimiento […]
>
> Vattimo hace hincapié en que tanto la "filosofía continental" como la "filosofía anglosajona", no sólo ya no quieren pensar en replantearse la pregunta por Dios, sino que hace mucho que no tienen un lugar para la teología. Es por esto que el renacimiento de la religión en la cultura contemporánea no puede dejar de representar un problema para una filosofía que se ha acostumbrado a no considerar ya relevante la cuestión de Dios.[13]

La calificación del ateísmo actual como dionisiaco se extiende cuando se señala que "el ateísmo posmoderno no es un ateísmo de reapropiación; no es un ateísmo humanista; el ateísmo posmoderno es un nihilismo positivo, o un «pesimismo no trágico» abierto a la pluralidad de creencias";[14] sin embargo, los dioses como arquetipos no pueden morir, porque por definición son inmortales.

Pese a todo, el ritualismo y a las prácticas pseudorreligiosas inherentes a la actividad atlética-deportiva actual se reconocen como propiciadores hacia el estímulo de la experiencia íntima trascendente.

Los párrafos anteriores esbozan el agotamiento de las viejas fórmulas para acercarse a lo que era común en lo humano. Las figuras, posturas y lenguajes alternativos—incluso en el pensamiento académico de la filosofía y antropología, donde sólo la tradición ofrecía expresiones tales como espiritualidad, devoción, moral, ética y ascesis— son débiles, frente a la per-

[13] Ricardo Rivas, *Dios y la religión como problemas filosóficos. Ensayos de teología filosófica y filosofía de la religión,* México, Universidad Intercontinental, 2016, p. 138.

[14] *Ibidem*, p. 139.

cepción y la manera de asumir el concepto tradicional de religión. En esta época, *homo* es una palabra con innumerables acepciones; pero hoy por hoy el *homo religiosus* es el término provocador que mayores retos ofrece para estimular la imaginación y la inteligencia, por las posibilidades de explicar lo trascendente humano. Y porque siempre será más valiosa la pregunta que las respuestas o explicaciones.

Es sabido que las actividades lúdicas —y, por ende, la práctica deportiva— nos permiten *fluir* o sentirnos libres o ser nosotros mismos, como sostiene Csikszentmihalyi.[15] Son actividades que ayudan a conseguir lo que Abraham Maslow[16] llama *experiencia cumbre*, que no es otra cosa, sino las manifestaciones verbales de personas adultas, después de haber vivenciado procesos lúdico-creativos. En la práctica deportiva, la *experiencia cumbre fluye* como revelación. Así lo confirman términos y frases empleadas por los alpinistas: "iluminación"; "he descubierto cosas que estaban muy escondidas"; "nunca pensé que yo era así"; "se me pasó el tiempo volando"; todo refiere a la vivencia del aquí y ahora.

Richard Mandell declara: "El deporte moderno incluye innegables y ricos elementos de espiritualidad, contra los que sólo un reducido número de críticos hacen oír sus voces."[17]

## ¿Experiencia deportiva mística?

Esta pregunta es más interesante que cualquier posible respuesta. La postura que hemos sostenido a lo largo del texto tiene que ver con las definiciones, posibilidades y limitaciones de una práctica del cuerpo humano establecida en el siglo xx y que hoy perdura, se restablece y se inventa en forma abrumadora y definitiva. No se ve en el panorama un futuro sin la práctica deportiva. Así, el hombre, como constitutivo y partícipe de la locura de la vorágine, emerge con una posibilidad creadora que no niega su origen divino ni su raíz humana. No es lo uno ni lo otro; es creatura de inspiración divina, y el cuerpo es su recordatorio de lo humano, del límite, pero con posibilidad de capturarse y elevarse por encima de su condición carnal.

La vivencia de la experiencia íntima trascendente está influida en cierta medida por su experiencia anterior, su tradición espiritual y su temperamento cultural. Sin embargo, parece haber ciertas características comunes a todos quienes han experimentado el fenómeno de *lo otro*, ya sea por la vía

---

[15] *Cfr.* Susan Jackson y Mihaly Csikszentmihalyi, *Fluir en el deporte. Claves para las experiencias y actuaciones óptimas*, México, Paidotribo, 2011

[16] *Cfr.* Abraham Maslow, *Religiones, valores y experiencias cumbre*, Buenos Aires, Ediciones la Llave, 2013.

[17] Richard Mandell, *Historia cultural del deporte,* Barcelona, Bellaterra, 1986, p. 243.

religiosa o por cualquier otra forma. Entonces, tal vez parece que considerar la experiencia íntima trascendente como religiosa contradice nuestras nociones occidentales. Sin embargo, no hay duda de que algo ha sucedido en esos individuos, de manera que se transforman. Como afirma Robert Ulman,[18] no es sencillo describir ese proceso de trascendencia.

En nuestra opinión, las características de una experiencia mística trascendente condensan un común denominador ante una actitud que puede cultivarse o desarrollarse, no necesariamente como un súbito despertar o como producto de estados alterados de conciencia, y ante el acercarse al sentido religioso de lo sagrado. De ahí que la montaña sea, para el alpinista, un lugar sagrado por la experiencia íntima que le acontece.

Por otro lado, no existe mucha literatura de análisis sobre el alto riesgo en el deporte. Sí hay reseñas sobre personas que los han padecido y sobre quiénes sobrevivieron y quiénes no. Pero Reinhold Messner,[19] uno de los alpinistas más importantes en la historia del deporte y en la práctica del montañismo, entiende bien el problema de la sobrevivencia y de la búsqueda de sentido, y nos ofrece uno de los testimonios más evidentes de experiencias trascendentales:

> La cuestión del sentido de la existencia, un problema irresoluble racionalmente, persigue a cada persona hasta que ésta se reconoce inmersa en la transitoriedad o bien hasta que logra creer en algo. El viaje al interior de uno mismo puede llevar al ser humano mientras aún vive hasta los límites de la muerte y resolver de esta manera la cuestión de sentido. Finalmente, le hace más fácil vivir su propia vida con plenitud, estar en el aquí y en el ahora, ser el que se es sin estar determinado por nada ni por nadie. Quien aprende a morir mientras se encuentra a la búsqueda de su propio yo, puede seguir "jugando" libremente sin estar obligado a continuar las pesquisas.[20]

Además de su elocuente testimonio en la práctica deportiva del montañismo, Messner realiza una compilación de casos europeos de extremo peligro y dolor, con el objeto de aportar nuevos conocimientos al tema. En la ingente cantidad de libros que ha publicado, narra eventos propios de éxito en diferentes partes del mundo; el común denominador en ellos es la muerte, entendida como experiencia de múltiples significados (culturales, psicológicos, amistosos, fisiológicos, de amor, muerte, vida, riesgo, entre

[18] *Cfr.* Robert Ullman y Judyth Reichenberg, *Místicos maestros y sabios*, Kairos, Barcelona, 2009, pp. 17-24.

[19] Reinhold Messner, *La zona de la muerte. Terreno fronterizo*, Madrid, Ediciones Desnivel, 2001, p. 217.

[20] *Idem*.

otros más), pero que finalmente supone que en todo se propicia la experiencia de lo otro.

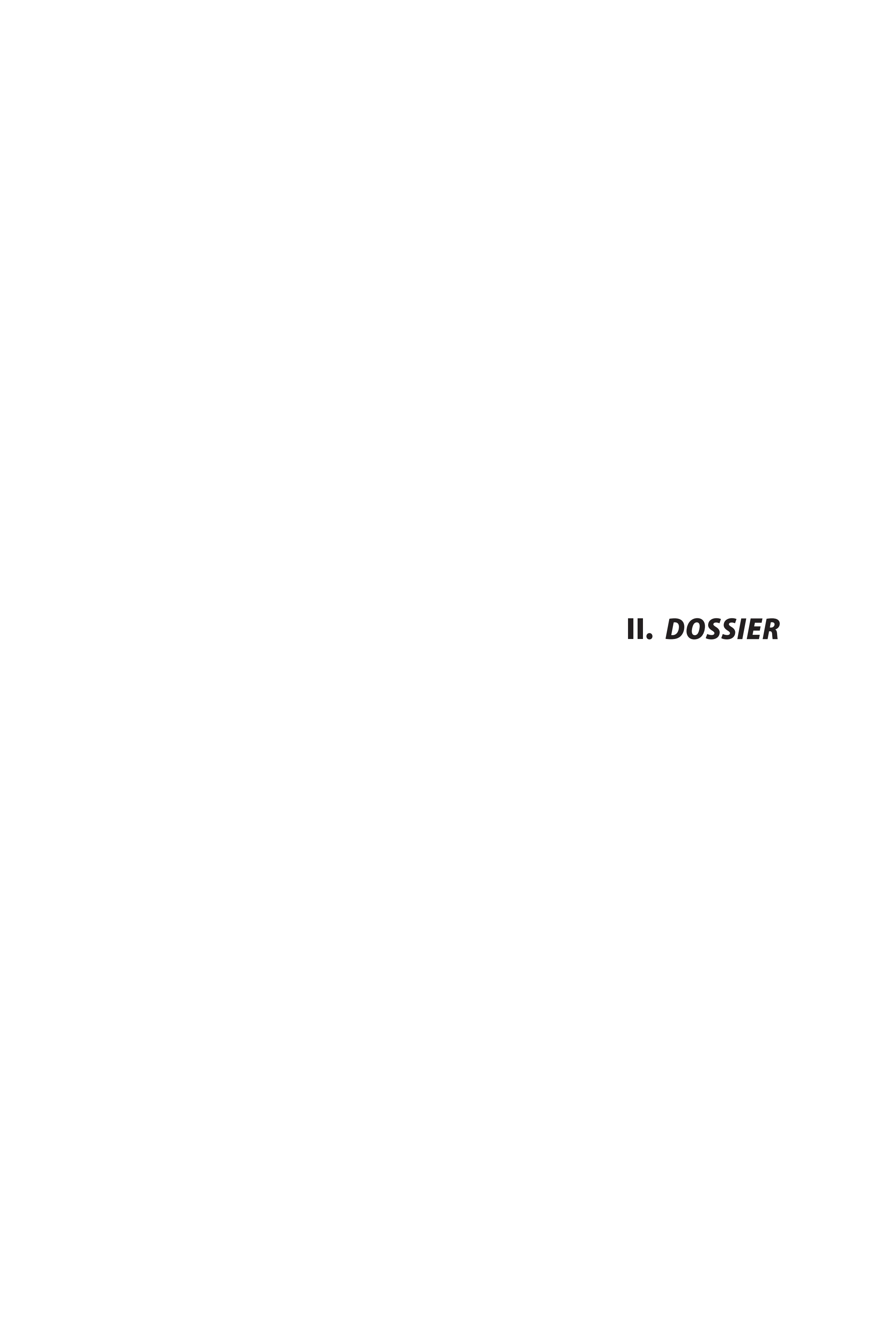
Siguiendo la afirmación de Messner, sostenemos que la mejor forma de presentar esas experiencias trascendentes es dejándolas hablar por sí mismas, sin interpretación ni información: basta situar a la persona en el contexto.

Los relatos de la experiencia en la montaña son fascinantes, inspiradores y elevan el espíritu del deportista. Quien ha practicado el deporte límite de riesgo físico en el que aparece la experiencia intima trascendente, sabe que de pronto algo que lo rebasa aconteció y no puede expresarlo. Ante la obligación de compartirlo, debe aprender y, otra vez, superar la cumbre, el muro, la avalancha, la marca; pero, sobre todo, el dolor. Hay más competencias, carreras, escaladas que lograr; y más retos que disfrutar.

Los asuntos relativos al trabajo y al estudio pueden pensarse, y lo pensado puede expresarse. No obstante, de lo vivencial no se habla o se queda en el intento de ser compartido. Eso es lo que ocurre ante la experiencia íntima trascendente deportiva y la misma experiencia mística. La primera es, sin duda, producto de inspiración divina. Y ante el misterio, los montañistas aspiran a convertirse en seres humanos plenos; por ello, reviven la experiencia, permanecen en ella e intentan asimilarla y compartirla. Con suerte, puede ser inspiración para nuestros iguales.

En síntesis, la práctica atlética del alpinismo como fenómeno cultural contemporáneo es una forma de afirmación ontológica del individuo que, inserto entre las fuerzas de un capitalismo avanzado, cubre en el alpinista la necesidad de sentido y de existencia, gracias a la experiencia sagrada como expresión religiosa subyacente e íntima trascendente en la vivencia de la montaña.

La práctica físico-atlética del alpinismo es una reconducción de la vitalidad y una manifestación creativa de la voluntad, por lo que puede ser un diálogo con el mundo. Es íntimo, porque se sirve de la imaginación y de otros procesos mentales, para construir una realidad.



# II. *DOSSIER*

# SOBRE LA NECESIDAD DE NUEVOS MARCOS DE ANÁLISIS PARA LA ACCIÓN POLÍTICA EN UN MUNDO EN GLOBALIZACIÓN

Alberto Ruiz Méndez*

Resumen: El presente artículo sostiene que la idea de la ciudadanía nacional, ligada a derechos y deberes circunscritos a un Estado, ya no es adecuada para reflexionar sobre los retos políticos de un mundo en globalización; por ello, argumenta en favor de la *diversidad de identidades* como una *heurística política* que ofrezca un encuadre alternativo a la pregunta sobre quién cuenta como sujeto de justicia.

Abstract: This article argues that the idea of national citizenship, linked to rights and duties circumscribed to a State, is no longer adequate to reflect on the political challenges of a world in globalization; reason why he argues in favor of the *diversity of identities* as a *political heuristic* that offers an alternative framing to the question about who counts as a subject of justice.

Palabras clave
Ciudadanía, persona, heurística política, diversidad de identidades.

Keywords
Citizenship, person, political heuristics, diversity of identities.

En la actualidad, nuestra comprensión del concepto de ciudadano como sujeto de derechos y deberes está siendo cuestionada en dos de sus fundamentos: primero, que la ciudadanía se define con base en derechos y deberes exclusivamente nacionales; es decir, los que se cir-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

cunscriben a un territorio bien delimitado política y geográficamente, y, segundo, que para el Estado sus ciudadanos son los únicos sujetos a los que se dirige la justicia entendida como la determinación de la distribución igualitaria de aquellos derechos y deberes. Dicho cuestionamiento se origina al contrastarlo con las dinámicas de acción política actuales que rebasan sus fundamentos teóricos y cuestionan su pertinencia como categoría normativa. Problemas como las diversas formas de migración, los refugiados, los movimientos sociales contemporáneos, entre otros, nos conducen al reto de determinar si la ciudadanía continúa siendo la categoría normativa adecuada para reflexionar sobre temas de justicia en un mundo en globalización o si, por el contrario, nos urge encontrar nuevas formas de comprensión para nuestra época. En consonancia con este reto, el presente trabajo argumenta en favor de la idea de *diversidad de identidades* como una *heurística política* que nos permita ofrecer un encuadre alternativo a la ciudadanía nacional.

## La ciudadanía como el *quién nacional*

El concepto *ciudadanía* tiene una larga tradición conceptual, pero no es mi intención hacer un recuento o balance crítico de ella. Sólo tomaré como referencia la concepción política de la persona en John Rawls, quien interpreta a la ciudadanía de una determinada manera —a la que más adelante llamaré *identidad unidimensional*—, para argumentar que tal interpretación contribuye al déficit de comprensión en el que nos encontramos sobre este concepto.

En el amplio entramado que integra la teoría de la justicia como equidad de Rawls, la concepción política de la persona es clave, porque sus características permiten el acuerdo político sobre cuestiones de justicia básica. En función de este propósito, Rawls modela su concepción política de la persona para definirla como “alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida.”[1] Lo que la convierte en una concepción normativa es que enfatizará ciertas características que permiten hacer de las personas como ciudadanos un elemento clave para alcanzar una sociedad razonablemente justa. Una de estas características es la distinción entre *identidad pública* e *identidad moral*.

La *identidad pública* se concibe únicamente en referencia a los derechos y deberes políticos acordes a su estatus compartido de ciudadanía, mientras que la *identidad moral* incluye compromisos más profundos en las personas ligados a valores y principios propios de una doctrina comprensiva razonable (religiosa, moral, filosófica). Estos valores son tan importantes para los individuos que incluso aquellos podrían representar un obstáculo

[1] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, p. 18.

para el acuerdo sobre una concepción política de la justicia adecuada para una democracia.

Para salvar dicho escollo, Rawls afirma que la *identidad pública* debe tener una función prioritaria, porque sólo desde su perspectiva podríamos distinguir entre nuestros compromisos derivados de una doctrina comprensiva razonable y los que adquirimos como ciudadanos. El hecho del pluralismo razonable es otra razón para privilegiar la *identidad pública,* pues, en la medida en que no puede alcanzarse un acuerdo sobre alguna base o jerarquía moral —e incluso hacerlo traería consecuencias indeseables—, sólo sus fines y compromisos políticos permitirían encontrar un punto de acuerdo compartido.

Así, la concepción política de la persona y su énfasis en la *identidad pública* es un ejemplo de la ciudadanía como el *quién nacional* de la justicia; porque ésta, entendida como una medida de distribución (de ingresos, libertades, derechos entre otros), se dirige exclusivamente a quienes se encuentran dentro del Estado-nación que, a su vez, se convierte en la escala legítima para expresar y dirimir posibles conflictos de justicia. Ya sea que se exija una ampliación de derechos o libertades o que se cuestione la medida vigente de distribución, los únicos sujetos de justicia relevantes para ambos casos son las personas concebidas como ciudadanos nacionales.

Además, este *quién nacional* determina también el lenguaje con el que las personas como ciudadanos se expresan y con el que formularán sus exigencias de justicia, de tal manera que una discusión entre las personas así concebidas y el Estado es válida únicamente si aquellas le cuestionan a éste la medida de distribución; es decir, la concepción de la justicia vigente, dejando fuera de este ámbito, por ejemplo, las dimensiones culturales del reconocimiento, los problemas de desigualdad económica o la exclusión política por motivos de género, pues no son concebidos como asuntos de justicia básica.

## El contexto de la globalización

La concepción política de la persona de John Rawls se justifica a sí misma dentro de su teoría de la justicia. Pero debemos reconocer que fue creada en un contexto político y social que ya estaba en transformación.

En los albores del siglo XXI, Alberto Melucci describía el escenario político y social a escala global de esta transformación a partir de una "hipótesis de la discontinuidad",[2] según la cual, mientras el mapa global estaba cambiando con base en fenómenos nuevos, las categorías modernas que

[2] *Cfr.* Alberto Melucci, *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid, Trotta, 2001.

utilizábamos para intentar describirlos continuaban siendo las mismas. Había, pues, una discontinuidad entre las herramientas de análisis y los fenómenos estructurales que intentaban explicarse en ese momento, fenómenos que hoy hemos consensuado en llamar *globalización*.

Partiendo de una definición sencilla, podemos decir que aquella es un fenómeno en el que las relaciones entre los países, las sociedades y las personas se han intensificado, y las barreras espacio-temporales se han reducido mediante los flujos de bienes, servicios, productos, conocimiento y capital financiero.

Por supuesto, la globalización es un concepto y un fenómeno más complejo que lo anterior; pero por el momento basta hacer hincapié en que sus efectos han sido tan amplios que nos enfrentan al reto de elaborar una reflexión filosófica y política acorde a la complejidad de los fenómenos asociados a la globalización. Sintetizaré tales fenómenos en tres aspectos, a saber: *1)* uno de los factores que estimuló este cambio fue la revolución de la información y la tecnología, que nos permite situarnos en un espacio digital, desde el cual establecemos relaciones sin importar las barreras físicas o temporales y que cambió nuestra concepción del tiempo y de las relaciones humanas; *2)* además de la interconexión, la globalización implica también interdependencia en diferentes escalas, porque las decisiones tomadas dentro de un Estado pueden llegar a influir en la vida de quienes no forman parte de él; por ejemplo, si un país decide cerrar sus fronteras a la migración legal o ilegal, esto tendría consecuencias en diversas regiones del mundo, e *3)* interconexión e interdependencia, que revelan que la globalización está construida sobre una serie de relaciones marcadas por el ejercicio del poder que implica la generación de profundas desigualdades entre los países y al interior de éstos.

Cada una de las dimensiones señaladas supone la necesidad de pensar su complejidad específica, pero también sus lazos comunicantes, pues en ellos están dándose las luchas por la justicia. Para los objetivos del presente trabajo, es importante destacar que la amplia gama de lenguajes políticos en que se expresan esas luchas representa un horizonte de reflexión problemático que la concepción moderna de ciudadanía ya no puede explicar o servir de marco de interpretación para esas luchas. El espacio de la acción política es más amplio, los objetivos se replantean, la distinción entre lo local y lo global deja de ser nítida y aumentan los actores involucrados; en consecuencia "la globalización está cambiando nuestra manera de hablar de justicia".[3] Aquélla es el escenario donde ocurren exigencias políticas y sociales que exigen estrategias novedosas para explicar y analizar una variedad

[3] Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, p. 12.

de lenguajes y reivindicaciones en el ámbito político y social que no son susceptibles de ser abordados por medio de una lente homogeneizadora, como es la idea de ciudadanía ligada al marco nacional.

## La *identidad unidimensional*

¿Por qué la ciudadanía nacional ya no es el marco adecuado para el contexto de la globalización y las exigencias actuales de justicia? Porque la concepción rawlsiana de las personas como ciudadanos enmarcados por el Estado-nación es *unidimensional,* en tanto que enfatiza, injustificadamente, la *identidad política* de aquéllas para convertirlas en los sujetos de la justicia. La razón de este acotamiento al modelar la identidad de las personas como ciudadanos halla su fundamento en lo que Nancy Fraser llama *un dogma del igualitarismo*, a saber: que el Estado-nación es el marco adecuado para la reflexión de la justicia y que sus ciudadanos son los sujetos a quienes ésta se dirige.

En las democracias sustentadas en la idea del Estado-nación, las discusiones acerca de la justicia coincidían en que la distribución era la medida para resolver demandas de justicia. Aunque debatían *qué* debía ser distribuido igualitariamente (derechos, libertades, capacidades, identidad cultural), coincidían en el *quién*: los ciudadanos nacionales a los cuales se dirigía la distribución. Pero, además de haber incurrido en este dogma, el punto de vista que Rawls ofrece sobre el *quién* nacional también es limitado. Su concepción de la identidad es *unidimensional* al encerrarla a su aspecto político, en el que sólo cabe participar en la vida pública y formular reivindicaciones de justicia desde el lenguaje de los derechos y deberes, olvidando que esas mismas reivindicaciones únicamente pueden hacerse desde posiciones concretas de exclusión y que expresarlas sólo en términos políticos puede implicar su perpetuación al no tomar en cuenta su especificidad.

De tal manera que la concepción política de la persona en Rawls, como el *quién nacional* de la justicia, deja sin voz a aquellos que exigen la reparación de una injusticia que ha tenido efectos globales. En este sentido, la teoría de la justicia rawlsiana no sólo ha asumido sin cuestionamiento la idea del *quién* nacional, sino que también nos ofrece una comprensión limitada de éste al presentarlo en términos de una identidad política que encierra a las personas en los mismos intereses, lo que vuelve innecesario el diálogo político.

Pero en el marco de un mundo en globalización, esta *concepción unidimensional* de las personas produce más interrogantes que las certezas que alguna vez ofreció. Tomo como ejemplo y como problema para la reflexión

filosófica de la política, la dinámica de los movimientos antiglobalización[4] y, después, los movimientos sociales en red. Dichas dinámicas de protesta y acción política son un buen ejemplo de los retos en que el concepto de ciudadanía deja de ser un marco de interpretación adecuado.

Desde la experiencia de estos movimientos y, en particular, de los llamados *movimientos sociales en red*, la ciudadanía como *identidad unidimensional* no es la categoría adecuada para explicar la acción política; porque, entre otras cosas, en aquellos movimientos el oponente ya no era el Estado-nación, sino, por ejemplo, organizaciones supranacionales como el Fondo Monetario Internacional. Además, los integrantes de cada movimiento ya no se concebían a sí mismos sólo como obreros o ecologistas, sino que todas sus filiaciones particulares se sumaban en una común indignación por los efectos negativos de la política o la economía a escala global. Del mismo modo, en algunos casos, no únicamente impugnaron la concepción de la justicia como una balanza, sino que llegaron a exigir una "democracia radical" que implicaba un cambio en nuestra concepción compartida de la justicia, cuyo objetivo al día de hoy parece ser gestionar simultáneamente la diferencia y la integración en el marco de la globalización. Lo anterior nos conduce, entonces, en relación con el déficit de comprensión sobre la ciudadanía, a la pregunta fundamental en esta dimensión: ¿quiénes son los sujetos de la justicia en un mundo en globalización?

El *quién nacional* y el Estado-nación como el marco adecuado para la reflexión de la justicia que afirmaron teorías como la de John Rawls fue la respuesta consensuada por mucho tiempo; pero dicho consenso debe ser problematizado, pues hoy la dinámica de protesta y la acción política que las personas llevan a cabo puede ser y ha sido en algunos casos de intención y alcance global.

## La *diversidad de identidades* como *heurística política*

La concepción de las personas desde una *identidad unidimensional* nos ha hecho pensar que lo importante es explicar, analizar y resolver los conflictos, puesto que los actores ya están dados. Pero, en realidad, la multiplicidad de los actores que se presentan a nivel local y (en ocasiones, al mismo tiempo global) exige que pongamos atención en la diversidad de las personas. Amartya Sen ha señalado esta misma necesidad al mostrar que partir de una *identidad unidimensional* o de un *enfoque singularista* de la identidad, como él lo llama, abre un abismo insalvable entre la concepción ideal y el

[4] *Cfr.* Jeffrey Juris, "Networked social movements: global movements for global justice", en Manuel Castells, *The Network Society. A Cross-cultural Perspective*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2004, pp. 341-362.

comportamiento real de las personas, porque el *enfoque singularista* de la identidad equivoca su perspectiva sobre las personas al encerrarlas en contornos muy estrechos para su acción. Emprender la crítica a la concepción política de la persona en Rawls y destacar su inoperancia para ayudarnos a reflexionar sobre las problemáticas actuales, nos lleva al reto de crear modelos dinámicos que faciliten captar la complejidad de los actores y de los conflictos que de ellos se derivan.

En un intento por evitar los mismos yerros de la herencia rawlsiana en la búsqueda de una respuesta alternativa a la comprensión de las personas, voy a tomar como ejemplo de los actores políticos, en un mundo en globalización, los llamados *movimientos sociales en red*.

La interconexión digital permitió la creación de una dinámica distinta en los movimientos sociales desde finales del siglo xx hasta los movimientos de indignados. La internet, los mensajes de texto desde teléfonos móviles o las plataformas sociales digitales como *Facebook* o *Twitter* propiciaron una difusión más amplia de la protesta, lo que permitió a otras redes y personas apoyar discursos de protesta que les podían quedar lejos territorialmente, pero que la interconexión digital les acercaba anímicamente. Los pioneros en esta dinámica fueron el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional y la llamada *Batalla de Seattle*, pues en ambos casos utilizaron las herramientas digitales de comunicación de su época para difundir su mensaje y coordinar acciones, ya fueran propias o de terceros. Pero quienes maximizaron el uso de aquellas herramientas fueron los movimientos sociales ocurridos entre 2009 y 2012, en Islandia; el movimiento de Indignados, en España; la ocupación de *Wall Street*, en Nueva York, y el movimiento #YoSoy132, en México. Cada movimiento de estos últimos tiene su especificidad y requeriría un estudio particular; pero, de las características comunes que Manuel Castells[5] ha propuesto, podemos abstraer una que coadyuva a los propósitos de esta investigación: la identidad de las personas que participaron en los movimientos.

En tanto que la movilización se organizó por medio de redes de comunicación y coordinación a las que cualquier persona podía acceder material o virtualmente, éstas no tenían que ser identificadas exclusivamente como obreros, feministas o ecologistas, globalifóbicos, pacifistas u otros. En el contexto de estos movimientos sociales en red, las personas podían asumir como propias demandas, protestas o indignaciones que estaban dispuestas a denunciar, aunque no pertenecieran a su contexto inmediato y, además, sin tener que comprometer su propia identidad o metas en caso de pertenecer a otro movimiento. La caracterización de los movi-

[5] *Cfr.* M. Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge, Polity Press, 2015.

mientos previos tendía a centralizar la identidad de sus miembros, pero en estos movimientos, cada uno de ellos participaba desde una *diversidad de identidades* que favoreció la unión alrededor de un objetivo común. Las injusticias globales presentes en nuestro mundo nos afectan en diferentes ámbitos de nuestra vida; la constatación de esas injusticias en la *diversidad de identidades* que adquirimos y afirmamos como personas fue precisamente lo que nos llevó a la movilización y a la protesta.

Tratar de explicar un fenómeno como el de los *movimientos sociales en red* mediante una concepción de la ciudadanía asociada a una *identidad unidimensional* derivada del Estado-nación como único marco válido de justicia, se nos revela como un marco de interpretación inadecuado; porque no toma en cuenta que las personas actúan desde diferentes posiciones, adhesiones e indignaciones que van más allá del lenguaje político exclusivo de los derechos o deberes, que las personas son conscientes de que la formalidad de dicho lenguaje no es suficiente para expresar su descontento y que saben que su acción política puede llegar a ser local y global al mismo tiempo. La identidad unidimensional nos impide comprender, siguiendo a Melucci, "que los individuos contemporáneos actúan en los confines de diversos sistemas y tienen necesidad creciente de identidades permeables que les permitan transitar a través de las distintas regiones de significado y de los diversos marcos institucionales".[6]

Para superar esta brecha conceptual, es necesario contar con una concepción de la identidad de las personas que refleje nuestra diversidad de identidades, la cual se construye a partir de la influencia de las diferentes adhesiones, lealtades y compromisos —tanto políticos como morales— que configuran nuestras exigencias de justicia y nos animan a movilizarnos ante algún tipo de injusticia. Esta idea de la diversidad de identidades se presenta como una heurística política que sirve, por un lado, para propiciar la reflexión crítica de las categorías que hemos heredado de la filosofía política y, por otro, como un punto de vista alternativo sobre las personas, en oposición al *quién nacional* que nos ayude a salir de las rígidas estructuras conceptuales heredadas.

Por *heurística política* estoy entendiendo un saber que se presenta como un método alternativo para resolver un problema cuando los métodos existentes generan más incertidumbres que soluciones. En relación con la pregunta sobre quién cuenta como sujeto de justicia, la respuesta del *quién nacional* genera más problemas que explicaciones satisfactorias, al intentar acercarnos a fenómenos globales como los *movimientos sociales en red*. Por ello, estoy proponiendo utilizar la idea de la diversidad de identidades como heurística política que se presenta como un punto de partida relevan-

[6] A. Melucci, *op. cit.*, p. 47.

te y confiable para ayudarnos a determinar quién cuenta como sujeto de justicia en cada caso, pero no como forma unívoca que a la larga nos genere incertidumbre en lugar de vías para pensar los conflictos. La heurística que intento construir a partir de la idea de la diversidad de identidades es política, porque se aplicaría únicamente al análisis de los sujetos que impugnan el marco del Estado-nación y el marco de la ciudadanía desde la perspectiva global de las injusticias y desigualdades, y justifica su caracterización como una herramienta para la creación de nuevo conocimiento sobre los problemas políticos de un mundo en globalización al asumir, primero, que la filosofía política heredada no nos guía correctamente en su examen y, después, que ese mundo es lo suficientemente complejo, interactivo e interdependiente como para elaborar soluciones exactas.

Considero que abordar la pregunta sobre quién cuenta como sujeto de justicia desde la perspectiva de la diversidad de identidades nos sitúa en el recorrido inverso dentro de la filosofía política; es decir, las teorías heredadas de la justicia determinaban la meta y el camino para llegar a ella sin necesidad de situarse desde el punto de vista de las personas. Hacerlo desde la diversidad de identidades significa comenzar con las experiencias concretas de las personas, como las que encontramos en los movimientos sociales en red, para ir determinando los pasos a seguir hacia la justicia. Partir de la diversidad de identidades significaría reconocer que los ámbitos desde los cuales definimos nuestras acciones, responsabilidades y filiaciones representan distintos lenguajes que tenemos derecho a reivindicar. Porque es esta diversidad de identidades lo que favorece y sustenta la acción colectiva en un mundo en globalización, pues, como escribe Sen, esas "múltiples identidades atraviesan las fronteras nacionales, y las personas hacen cosas que sienten que realmente 'tienen' que hacer, en lugar de aceptarlas por virtud".[7]

Por supuesto, ninguno de los problemas que implican las tres dimensiones de la globalización se resolverá solamente con un cambio de perspectiva sobre las personas, pero me parece que sería mucho más difícil proponer una mirada adecuada si no contamos con una concepción de la persona desde su diversidad de identidades, la cual refleje la variedad de los compromisos y adhesiones que son parte de su interpretación de las injusticias. La diversidad de identidades parece ser un buen punto de partida para reflexionar sobre las impugnaciones de justicia a nivel global; ya que permiten que constatemos la injusticia del sistema actual en diferentes ámbitos y también la asociación en acciones comunes a partir de las injusticias que podemos experimentar en diferentes ámbitos de la vida social. Su pertinencia como heurística política es que, en oposición al quién nacional, permite

[7] Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, The Belknap University Press, 2009, p. 129.

abrir, siguiendo a Melucci, "una vía para el reconocimiento de la pluralidad de significados y de formas de acción presentes en los fenómenos colectivos concretos".[8] La concepción de las personas desde su diversidad de identidades busca contribuir a la creación de una teoría que sirva para emprender la tarea de construir el mapa adecuado que nos guíe desde dentro de la complejidad de un mundo en globalización. El éxito de aquella concepción dependerá de su capacidad para pensar desde el marco global y para explicar cómo se configura la acción política de las personas desde la convergencia de su diversidad de identidades.

[8] A. Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia,* México, El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos, 1999, p. 59.

# HUMANISMO, FORMACIÓN HUMANISTA Y POSMODERNIDAD

Tomás Enrique Almorín Oropa*

RESUMEN: La pregunta que anima la presente reflexión se dirige a esclarecer los conceptos *humanismo* y *formación humanista*. Esto es, ¿qué tipo de humanismo y de formación humanista podría proponerse para nuestro momento histórico?

Para aproximar una respuesta, en primer lugar, se presenta una síntesis del significado original del humanismo en el contexto de su instauración; luego se exponen las principales connotaciones del concepto *formación humanista* y cómo ambos contenidos (humanismo y formación humanista) son vistos en la época posmoderna. Al final, se propone que el humanismo es un gesto que devela lo *humano* mediante el entramado de otros gestos, tal es el caso de las actitudes y las palabras.

ABSTRACT: The question that animates the present reflection is directed to clarify concepts *humanism* and *humanistic formation*. What kind of humanism and humanistic training could propose to our historical moment?

To approximate a response, first of all, it presents a synthesis of the original meaning of humanism in the context of its establishment, then the main connotations of the concept of "humanist formation" are exposed, and how both content (humanism and humanistic formation) are seen in the postmodern era. At the end, it is proposed that humanism is a gesture that reveals the *human* through the net of other gestures, such as attitudes and words.

* Universidad Interamericana para el Desarrollo, México.

Palabras clave
Humanismo, formación humanista, posmodernidad.

Keywords
Humanism, humanistic formation, postmodernity.

Podría parecer anacrónico aventurar un discurso sobre el humanismo y la formación humanista que intentara, si no una restitución de ambos en su sentido más tradicional y clásico, sí una reflexión sobre los elementos perdurables de estas nociones. Sin duda, el intento es aventurado, ya que la época cuya condición es la posmodernidad, según la formulación de Jean-François Lyotard y que ha sido calificada como la "era del vacío", en palabras de Gilles Lipovetsky, tiene entre sus múltiples características una actitud antihumanista, bien desde la veta estructuralista, bien desde la antimetafísica de corte nietzscheano-heideggeriana. Por esto, al reflexionar acerca de la formación humanista —y del *humanismo* que supone y que busca promover—, se vuelve claro que las culturas posmodernas se presentan como un reto que aquella pretendida formación no puede obviar.

Lo que en todo caso es el reto original, tanto para quien postule la necesidad de una formación humanista, como para quien reflexione con seriedad desde la crítica posmodernista, es proponer alguna o algunas vías de solución para los problemas de hombres y mujeres; jóvenes, adultos y viejos, que siendo posmodernos o promodernos, metafísicos o antimetafísicos, andamos en la búsqueda de ciertos marcos de sentido, si no ya para "dar razones de nuestra esperanza", al menos para saber el porqué de nuestra desesperanza y, entonces, actuar en consecuencia. Lo mínimo a lo que cualquier ser humano puede aspirar en una época de desencanto y amenaza es a entender el sentido del *sinsentido* en cuanto tal *sinsentido*, al modo como Albert Camus encontró el sentido del hombre rebelde frente al Absurdo. El ser humano es el ser del sentido, lo que incluye —valga la paradoja— el sentido del *sinsentido*.

Durante mucho tiempo, el humanismo —en cualquiera de sus versiones— y el tipo de educación que de él deriva han jugado el papel de orientador del sentido en la existencia humana. Todavía hoy, cuando *humanismo* se oye como anacronismo, hay resquicios donde se intentan rescatar, como valiosos, los conceptos y las directrices formativas de esta tradición cultural.

La pregunta que anima la presente reflexión no es tanto si es posible o no una formación humanista en la actualidad, sobre todo en el contexto mexicano. Tampoco si es o no necesaria la implementación de una educa-

ción inspirada en los principios de la tradición humanista. Éstas son cuestiones un tanto secundarias; primero, porque el hecho de querer hablar de *formación humanista* supone una respuesta afirmativa a ambos problemas: sí es posible y sí es necesario desarrollar una educación cuyo núcleo y fin sea la formación del ser humano. En segundo término, porque hablar de la posibilidad o imposibilidad de algo, así como de su necesidad, supone haber tomado una decisión explícita previa que, a su vez, depende de contar con cierta claridad sobre aquello que se considera posible y se estima necesario. Y justo la pregunta que se plantea en este texto se dirige a intentar esclarecer los conceptos del tema: *humanismo* y *formación humanista*; es decir, ¿qué tipo de humanismo y de formación humanista podría proponerse para nuestro momento histórico?

Para aproximar una respuesta, en primer lugar, se presenta una síntesis del significado original del humanismo en el contexto de su instauración; luego se exponen las principales connotaciones del concepto *formación humanista* y cómo ambos contenidos (humanismo y formación humanista) son vistos en la época posmoderna. Al final, se recupera lo que en el contexto actual podrían significar ambos conceptos, según la propuesta de que el humanismo es un gesto que consiste en mostrar lo *humano* mediante otros gestos, por ejemplo, las actitudes y también las palabras.

## Qué se entiende por *humanismo*

Aunque pudiera parecer ocioso hacer una retrospección de los conceptos, asumidos o debatidos, que se integran en nuestra cosmovisión, arguyendo, con razón, que sus contenidos originales no tienen mucho parecido con los actuales, en todo caso la rememoración es un momento importante del análisis y más porque, como se verá después, tal rememoración es un ejercicio que la tradición humanista ha mantenido como una de sus bases, la cual, sin duda, sigue vigente.

Desde el punto de vista histórico, la palabra latina *humanista* aparece en Italia durante la segunda mitad del siglo XVI, en 1538; denota al literato dedicado a los *studia humanitatis*. La palabra afín *humanístico*, según Walter Rüegg, se acuñó en 1784, mientras que el término *humanismus* surgió más recientemente, al ser introducido, en 1808, por el pedagogo alemán Friedrich Niethammer para indicar la importancia atribuida al estudio de la lengua y literatura griega y latina en la educación secundaria.[1] La idea de humanismo puede identificarse con el periodo comprendido entre los siglos XIV y XV, precedente del Renacimiento (siglo XVI), cuya primera ca-

[1] *Cfr*. José Ferrater Mora, "Humanismo", *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965, t. I., pp. 875-878.

racterística fue el rechazo de la cosmovisión medieval, la cual se centraba en una concepción teocéntrica del mundo, lugar donde el ser humano peregrina como un penitente en la búsqueda del perdón de Dios, de tal modo que la historia no es memoria del acontecer humano, sino una vía de expiación de su pecado original.

El pleno humanismo renacentista del siglo XVI rechazó la visión medieval del ser humano y de su historia, intentando construir una humanidad y un mundo renovados a partir del modelo de la cultura clásica grecolatina. Así, *renacimiento* se entendió como un retorno a los antiguos, esto es, como el rescate de la experiencia de una civilización a la que se atribuyen las potencialidades más originarias y plenas de la humanidad.

Al principio, el humanismo se manifiesta como un fenómeno literario que busca el redescubrimiento de la cultura clásica. Lo atractivo de esta literatura es que habla de los hombres de este mundo y no de Dios y de la vida ultraterrena, como los textos sagrados o los teológicos, tanto patrísticos como medievales. La oposición es, por tanto, entre las *humanae litterae* y las *divinae litterae*. Lo que se busca al restablecer los textos antiguos es reconstruir su originalidad, liberándolos de las interpolaciones e interpretaciones de los padres y los teólogos que habían intentado adaptarlos a la visión cristiana. Gracias a dicho ejercicio restaurativo, surgió la conciencia histórica; esto es, la conciencia de la distancia en el tiempo que no permitía conciliar el pasado grecolatino con el presente cristiano. Pero, no obstante, la conciencia de la distancia temporal inconmensurable, la cultura humanista del Renacimiento vio en las figuras del pasado, transmitidas por los textos, ejemplos o modelos a seguir, no una mera repetición, sino más una imitación de las actitudes que habían hecho surgir aquellas grandes culturas. Esto significaba, por tanto, educar a los hombres "renacidos" como lo hacían los antiguos: cultivando la *virtus* (*areté*) que aquéllos habían logrado desarrollar y que se manifestaba sobre todo en la vida pública, en la *política*. De este modo, el humanismo renacentista hizo suyo el ideal de *humanitas*, palabra con que se tradujo al latín el concepto griego de *paideia*, ideal que a un tiempo es educativo y político, y que figuras como Cicerón y Varrón (siglos III y II, a. C.) habían promovido en Roma durante la época de la República: "*Humanitas* llega a indicar el desarrollo, por medio de la educación, de esas cualidades que hacen del hombre un ser verdaderamente humano, que lo rescatan de la condición natural y lo diferencian del bárbaro. Con el concepto *humanitas* se quiso denotar una operación cultural: la construcción del hombre civil que vive y opera en la sociedad humana".[2]

Éste fue el ideal formativo al que se abrió el humanismo renacentista, que vio en el "primer humanismo", el grecolatino, una fuente inmensa

[2] Salvatore Puledda, *Interpretaciones del humanismo*, México, Plaza y Valdés, 1996, p. 23.

de posibilidades. Toda la literatura humanista del periodo renacentista se concentró en la exaltación del hombre; el objetivo común que recorre los diversos temas literarios de la época es el de recuperar la fe en la creatividad y la autonomía del hombre (del varón en concreto); es decir, ponderar su capacidad de transformar el mundo y construir su propio destino. Desde estos dos presupuestos, se vio el ser humano a sí mismo y al mundo, concibiéndose como un microcosmos y al mundo como un organismo vivo, como un *macroantropo*s.

En síntesis, es el sentido de humanismo en una de sus versiones más fecundas a lo largo de la historia, muchos de cuyos contenidos continúan siendo indispensables para la proposición de cualquier otro humanismo más contemporáneo. No obstante, es claro que la situación histórica exige una reformulación de lo que se entienda por *humanismo* y por *formación humanista,* si queremos dar viabilidad y sustento a ambos conceptos.

En la actualidad, el concepto *humanismo* es ambiguo y polisémico en un alto grado. El humanismo contemporáneo varía de contenidos dependiendo de la filosofía a la que esté afiliado. Se habla, por ejemplo, de un *humanismo cristiano* opuesto a un *humanismo marxista*, ambos de diferente signo respecto de un *humanismo existencialista*. En todas estas propuestas, encontramos, sin embargo, una acepción más o menos común que indica toda tendencia de pensamiento que afirme el valor, la dignidad y preeminencia del ser humano en sí y en relación con el resto del mundo; las variantes se dan en cuanto a la referencia que cada humanismo tome como criterio de la afirmación del ser humano. Las preguntas en este punto son: ¿Qué humanismo es el que podemos proponer para nuestra actualidad? ¿En qué humanismo hemos de basar la formación humanista?

## Qué se entiende por f*ormación humanista*

La idea y el ideal de *formación del hombre* surge en el siglo XVIII, como una respuesta al racionalismo ilustrado y a la postulación absoluta —e irracionalista— del *gusto* por parte del movimiento barroco. Fue Johann Herder quien acuñó el concepto que luego fructificó, durante el siglo XIX, como la base en la cual se asientan las ciencias del espíritu y todas las humanidades como hoy las conocemos.

La palabra *formación*, que proviene de la mística medieval, en su acepción herderiana ha quedado vinculada de manera estrecha al concepto *cultura*, y designa el modo propio y singular de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del ser humano.[3] Aunque Kant no utilizó la palabra

[3] La palabra *formación* es la traducción española de la palabra alemana *Bildung*, que alude también la cultura que posee un individuo como resultado de su formación en los

*formación*, sí escribió acerca de la obligación que se tiene para con uno mismo de "no dejar oxidar" los propios talentos. Recogiendo esta idea kantiana de "obligación para con uno mismo", Hegel se refirió a las acciones de "formarse" y de "formación". Pero fue Wilhelm von Humboldt quien llegó a distinguir con nitidez la cultura de la formación y sustrajo a la idea de *formación* su sentido de desarrollo de capacidades y talentos, asignándole a la palabra un significado cercano al de la mística medieval, para la cual, el hombre lleva en su alma la imagen de Dios con la que fue creado y ha de reconstruir en sí mismo.

La palabra latina *formatio*, de donde deriva la española *formación*, remite a la idea de *forma*, que a su vez deriva del *eidos* griego platónico. A partir del Renacimiento, este concepto se interpretó de manera dinámica y natural. *Formación* designa tanto el proceso como el resultado; dicho de otra manera, el resultado surge del proceso interior de formación y conformación que no cesa nunca. Formación, por tanto, no es un medio que persiga fines externos; no se identifica con el mero cultivo de capacidades previas, respecto de las cuales sería un medio (de desarrollo). La *formación* no es un medio de cultivo de capacidades que luego de utilizarse se dispensara; por el contrario, en la *formación*, aquello con lo que nos hemos formado queda integrado como fin en sí. De esta manera, la noción de *formación* implica que el ser humano no está terminado, que "no es por naturaleza lo que debe ser". Este "deber ser" implica no sólo que se ha de llegar a ser, sino también que se necesita de lo "otro" para conseguirlo. En este sentido, el concepto de *formación* solicita la formación teórica que, según Hans-Georg Gadamer, "consiste en aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa".[4] Reconocer en lo extraño lo propio, haciéndolo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu humano que asciende a sí mismo por medio de lo "otro", que no es sino su cultura, aquello que ha surgido desde el fondo humano y que en un movimiento de reapropiación cada individuo debe volver a hacer suyo.

El ideal de formación humanista tiene, tal vez, como su eje principal, una noción vaga, pero imprescindible: el *tacto* o *fineza* de espíritu. Esta noción tiene resonancias en tres aspectos fundamentales que dan su fisonomía a la formación humanista: la conciencia histórica, la capacidad de juicio y el gusto estético. Así, el *tacto* resulta de la formación y es una función de la

contenidos de su tradición específica. *Bildung* es, por tanto, un *proceso* por el que se adquiere cultura y también es esa misma cultura en cuanto patrimonio del hombre culto. Entonces, *formación* tiene un vínculo muy claro con la noción de persona culta; es decir, su significado remite a una noción subjetiva de cultura. *Vid.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 38.

[4] *Ibidem*, p. 42.

formación tanto estética como histórica y moral. En cuanto a la conciencia histórica, desde el Renacimiento, el ser humano sabe que su ser es histórico, y sabe que esa condición exige elaborar una memoria que no es pura repetición, sino la recuperación de lo que le es más propio. Por esto, la memoria debe también formarse —digamos, educarse— para saber ver el origen de donde se proviene. Tener sentido histórico significa saber lo que es posible y lo que no es posible en un determinado momento, esto es, tener la sensibilidad necesaria para recuperar lo que del pasado puede servir al presente.

La misma *fineza* o *tacto* están implicados en el juicio, ya sea moral o estético. El humano formado, no es sólo aquel que repite las acciones de otros o emite sus mismos pareceres en relación con lo bello. El humano formado sabe distinguir en cada momento lo correcto de lo incorrecto, así como lo bello de lo feo, sin que esto anule la novedad de un siguiente juicio o valoración. En general, lo característico de la persona formada es su capacidad para recibir lo distinto y estar abierta a lo otro. Lo característico de una persona formada es su capacidad de juicio; es decir, su capacidad de elevarse hacia puntos de vista generales, no en sentido de absolutos, sino de comunes. Se trata de la amplitud de conciencia, la cual nunca queda clausurada en sí y en sus contenidos, sino que se mantiene abierta a nuevas posibilidades; con simplicidad, abierta a lo posible.

## El humanismo en la posmodernidad

Como se ha mencionado al comienzo del texto, la posmodernidad ha generado una actitud, al menos reticente, hacia cualquier orientación que presuma de "humanista". Cualquier tipo de humanismo contemporáneo se ha visto afectado por la crítica posmoderna que pensadores como Lyotard, Derrida o, anteriores a ellos, Lévi-Strauss y Foucault han elaborado. Tal vez podría pensarse que la posmodernidad es un asunto europeo que poco nos ha de interesar, puesto que, no sin dificultad podemos decir que apenas entramos a la modernidad, mucho menos hemos pasado a la posmodernidad. Sin embargo, aunque la condición posmoderna —como antes la moderna— es, sin duda, un fenómeno que procede del interior de los países del primer mundo, afecta al resto de las naciones para bien o para mal. Los efectos de la posmodernidad se hacen sentir no sólo en la producción artística, de donde procede el primer sentido del término, ni sólo en el discurso filosófico o en el educativo, sino también en las orientaciones económicas y políticas de los estados pos-industrializados. Así, podemos decir que también los países de África y América Latina se encuentran en esa condición, aunque más como los receptores de los efectos del discurso y la actitud posmodernos que como productores de éstos.

Hoy son muy familiares para nosotros los temas y asignaturas que abrió la crítica posmoderna de la cultura. A manera de breviario, podemos anotar las siguientes características:[5]

a) En el plano teórico-filosófico:
- Fin de la racionalidad fincada en una presunta verdad absoluta.
- Apoteosis del pluralismo teórico.
- Resistencia a integrar un cuadro conceptual sistemático.
- Anuncio del fin de la metafísica, entendida como un trasmundo independiente de la experiencia humana efectiva.
- Conciencia de la limitación de la razón humana.

b) En el plano histórico:
- Fin de los grandes relatos utópico-emancipatorios (Lyotard).
- Fin de la historia como decurso teleológicamente orientado.

c) En el plano político y económico:
- Indiferencia ante los poderes del Estado.
- Adelgazamiento de la función del estado (neoliberalismo)
- Ensanchamiento de una economía de libre mercado.

d) En el plano cultural:
- Multiculturalidad. Heterogeneidad de mundos.
- Localismo étnico.

e) En el plano antropológico:
- Conciencia radical de la finitud y la contingencia.
- Adelgazamiento de la noción de sujeto.
- A la par, una creciente individualización de los criterios de conducta e intimismo de la vida personal. Politeísmo de valores.
- Búsqueda del aspecto fruitivo de la vida. Estetización de la experiencia.

La posmodernidad ha generado un rechazo más o menos general del humanismo, tanto en cuanto concepto como en cuanto ideal. Este rechazo tiene dos frentes teóricos: uno es el estructuralismo francés, sobre todo, de Lévi-Strauss, y del pensamiento de Foucault. El otro frente es el de la crítica a la metafísica occidental desarrollada por Heidegger desde Nietzsche. La herencia de estos pensadores que, a partir de las ciencias humanas y de la filosofía posmetafísica anunciaron la "disolución del hombre", se ha

[5] *Vid*. Cesáreo Morales, *Posmodernidad*, mesa redonda, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 11 de octubre de 1988. Cit. por Alicia de Alba, "Posmodernidad y educación. Implicaciones epistémicas y conceptuales en los discursos educativos", *Posmodernidad y educación*, México, CESU, UNAM, 1995, pp. 134-135.

decantado en una especie de *utopía posmoderna*, como la llama José María Mardones, cifrada en las líneas antes mencionadas.

La crítica al humanismo llevada adelante por Lévi-Strauss, basada en sus estudios etnológicos, orientados desde el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure, propone reducir la antropología a una semiótica; es decir, a un estudio de las culturas humanas como estructuras de lenguajes verbales y no verbales,[6] de modo que el conjunto estructurado de todos los sistemas de lenguaje vendría a constituir la cultura humana. De esta manera, considera que "un sistema de parentesco no consiste en relaciones objetivas de descendencia o consanguinidad entre individuos. Existe sólo en la conciencia humana; es un sistema arbitrario de representación y no el desarrollo espontáneo de una situación real".[7] Desde este punto de vista y en polémica con el humanismo existencialista que Jean-Paul Sartre propone en la *Crítica de la razón dialéctica*, Lévi-Strauss expresa su parecer respecto al historicismo y al humanismo. En el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, escribe:

> Bastaría sólo con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto preciso, para rechazar la equivalencia entre la noción de historia y la noción de humanidad, que algunos han pretendido imponernos con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio del humanismo trascendental: como si el hombre pudiera recuperar la ilusión de libertad en el plano del "nosotros" con sólo renunciar a los "yo" que, obviamente, están desprovistos de consistencia.[8]

Ahora bien, desde el punto de vista científico, el fin que Lévi-Strauss asigna a las ciencias humanas es disolver al hombre, hasta "reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físicos químicas".[9]

Por la misma senda transita el pensamiento de Foucault, quien, desde su arqueología y genealogía de los modos de pensamiento que han generado la visión del mundo, puso al descubierto la "invención" del concepto *hombre,* como un *sujeto del conocer* que se propone un *objeto de conocimiento* y que, al mismo tiempo, se autoconoce.

---

[6] Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Nueva York, Garland Publishing, 1963, vol. I, caps. III y IV.

[7] *Ibidem*, vol. I, p. 50.

[8] C. Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 160-161.

[9] *Ibidem*, pp. 357-358.

Según Foucault, el *hombre* nace al inicio del siglo XIX, como fruto de la *episteme* moderna. Este hombre es una construcción nominativa y autorreferencial que acaba por identificarse, de manera inapropiada, con "ser humano" en general. Tal concepto, fundamento de las ciencias humanas, ofrecía el norte para dirigir una acción tendiente a liberar al hombre de todas sus alienaciones. Este proceso de emancipación condujo a la proclamación de la "muerte de Dios" a finales del siglo XIX (Nietzsche), lo cual implicó la exigencia de que ahora el propio hombre tenga que dar cuenta de su condición, marcada, sobre todo, por la finitud y por la conciencia de esa finitud. De tal manera que, el avance de las ciencias humanas, como la antropología y el psicoanálisis, fue mostrando el fondo nihilista de la supuesta naturaleza humana autónoma y libre. Lo que se encontraron, dice Foucault, fueron estructuras, "pero el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido".[10] Y concluye:

> Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber, cuanto como sujeto de libertad y de existencia.[11]

Por su parte, en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, tras revisar las formas históricas más relevantes del humanismo, Heidegger declaró que todas ellas asientan sobre una definición previa de lo que se considere humano; es decir, todas esas concepciones humanistas (griega, romana, renacentista, cristiana, marxista, existencialista) son, de modo irremediable, metafísicas, lo cual quiere decir que se sitúan en una perspectiva no histórica, trascendental, que no da cuenta de los avatares humanos.

En suma, la crítica posmoderna derivada de estos investigadores y filósofos apunta sus armas contra los conceptos que han pretendido dar cuenta de lo humano y que, por el contrario, sólo han conducido la civilización a su propia autodestrucción. Los conceptos no hacen justicia al individuo. Sin embargo, la reacción posmoderna, al intentar restituir al individuo en su singularidad y especificidad frente a la dureza de los conceptos universales de origen racionalista y burgués, ha llegado a adelgazar tanto esta noción que casi desaparece toda noción de *sujeto*, y surge el fondo nihilista de la experiencia humana, por el cual se cuela hacia la nada no sólo el "sujeto

[10] *Vid. El orden de las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, pp. 40-41.

[11] *Ibidem*, pp. 41-42.

moderno" con su pretendida autoconstitución, sino también el propio individuo humano, la persona de carne y hueso.

¿Qué hacer con todo esto? ¿Cabe hablar de formación humana cuando lo *humano* está cuestionado? Intentemos una respuesta afirmativa a la última cuestión.

## Qué puede ser hoy una formación humanista

Lo que busca la formación humanista es formar lo *humano* en el ser humano. Para esto hay que proponer ese fin: lo humano, como un modelo a perseguir. Aquí es donde comienzan los problemas, pues "formar lo humano" suele tener muchas significaciones o, en los últimos tiempos, según se dijo más arriba, suele no tener significación ni sentido alguno. Así, paso a la reflexión que ha motivado lo precedente. Se trata de hablar acerca de lo que podemos formar como *humano* en nuestro momento histórico, un tanto lejos de la crítica posmoderna europea y más centrados en cierto entusiasmo vital que a los latinoamericanos nos identifica.

La interpretación que hace Gadamer de *formación humanista* y que se ha referido tiene aspectos que podemos considerar. Sin embargo, creo que puede reformularse el concepto desde otra perspectiva. Diríamos que la formación humanista no consiste en otra cosa que en mostrar lo humano y a lo humano pertenecen realidades de diverso signo: la finitud y la muerte; la paradoja moral y la limitación; la inseguridad y la zozobra; la violencia y el mal infligido. Pero también la esperanza y la confianza; la bondad y la solidaridad. Mostrar lo humano significa, en este escenario, tender hacia la integración de una experiencia global y ambigua, que puede frustrarse, pero que también puede prodigar un buen fruto de sentido global para la vida de las personas.

Hoy estaríamos de acuerdo en que la formación humanista no puede ser realizada a partir de una enseñanza conceptual que presentara contenidos valiosos, los cuales se propusieran a la sola razón para su comprensión e interiorización en la vida. Esto es lo que ha criticado la posmodernidad. Sin embargo, es posible mostrar lo humano; sólo mostrarlo y dejar que el resto corra por caminos inéditos y sorpresivos. En un curso de Semántica de 1991, el semiólogo francés Julius Greimas habló del *bello gesto,* como un momento en que se genera una transformación ética que cuestiona una moral costumbrista. El bello gesto es un factor de disrupción y de mostración de lo humano en medio de costumbres establecidas y anquilosadas que ya no tienen la fuerza de su origen. El bello gesto, dice, "es una suerte de afirmación del individuo frente a lo colectivo, y de una moral personal

frente a una moral social".[12] Ese gesto es el lugar donde puede mostrarse lo *humano* y sus posibilidades, pero como un ejemplo que no se puede más que percibir y que en el mismo acto cuestiona de manera profunda algo que se tenía por estable. Ese cuestionamiento destruye o renueva lo cuestionado, pero nunca lo deja intacto.

Con lo anterior, no se quiere postular que la formación humanista se base en una serie de gestos elocuentes, pero azarosos o imprevisibles que pudieran suceder en escenarios y momentos también imprevistos. Si la formación humanista tuviera que abandonarse a la eventualidad de los gestos, no se podría planificar en un marco institucional educativo, y no es esto lo que se quiere afirmar aquí. Lo que sí se puede postular es que un programa de formación humana y humanista debería (o podría) plantearse que el humanismo es una praxis antes que una teoría, y que la praxis se enseña mediante la praxis y que, por tanto, la formación humanista no es otra cosa que mostrar lo humano; es decir, mostrar la totalidad indemostrable y no analizable de lo que constituye a los seres humanos. ¿Qué significa esto? En seguida, para concluir, refiero la interpretación de Leonardo Boff, sobre lo que puede mostrar el gesto humano: la unión de equilibrio entre eros y logos. Lo que, de acuerdo con las líneas trazadas en este texto, puede constituir una concepción de humanismo y de formación humana adecuada para nuestro tiempo.

Dice Boff que el eros nombra la dimensión afectiva de la existencia, la sensibilidad por la que el ser humano padece las condiciones de su finitud, pero también las posibilidades de su desarrollo, éstas como un deseo profundo y siempre insaciado. "Eros […] es aquella fuerza que nos hace buscar con entusiasmo, alegría y pasión la unión con las cosas que sentimos y apreciamos, con nuestra propia realización, con las personas cuyo contacto nos es significativo",[13] y también con el proyecto de un sentido más comprensivo y trascendente. Pero este eros, cuyo carácter es irruptivo y disruptivo, puede derivar por su propio impulso en destrucción, la guerra; en este sentido, también es erótica. Es aquí donde entra en juego el logos de la razón como direccionalidad del eros. La razón por sí misma tiende en el sentido contrario de éste; su orientación es hacia el dominio y el control, que acaba por reprimir los impulsos vitales más originarios, como la creatividad y la fantasía. Decimos que en el principio es el Eros antes que el Logos. En Eros y Civilización, Herbert Marcuse argumenta contra Sigmund Freud que el origen de la cultura está en el desarrollo del

[12] Julius Greimas, "El bello gesto", *Morphé. Ciencia del lenguaje*, México, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y del Lenguaje, año 4, enero-junio de 1992, p. 30.

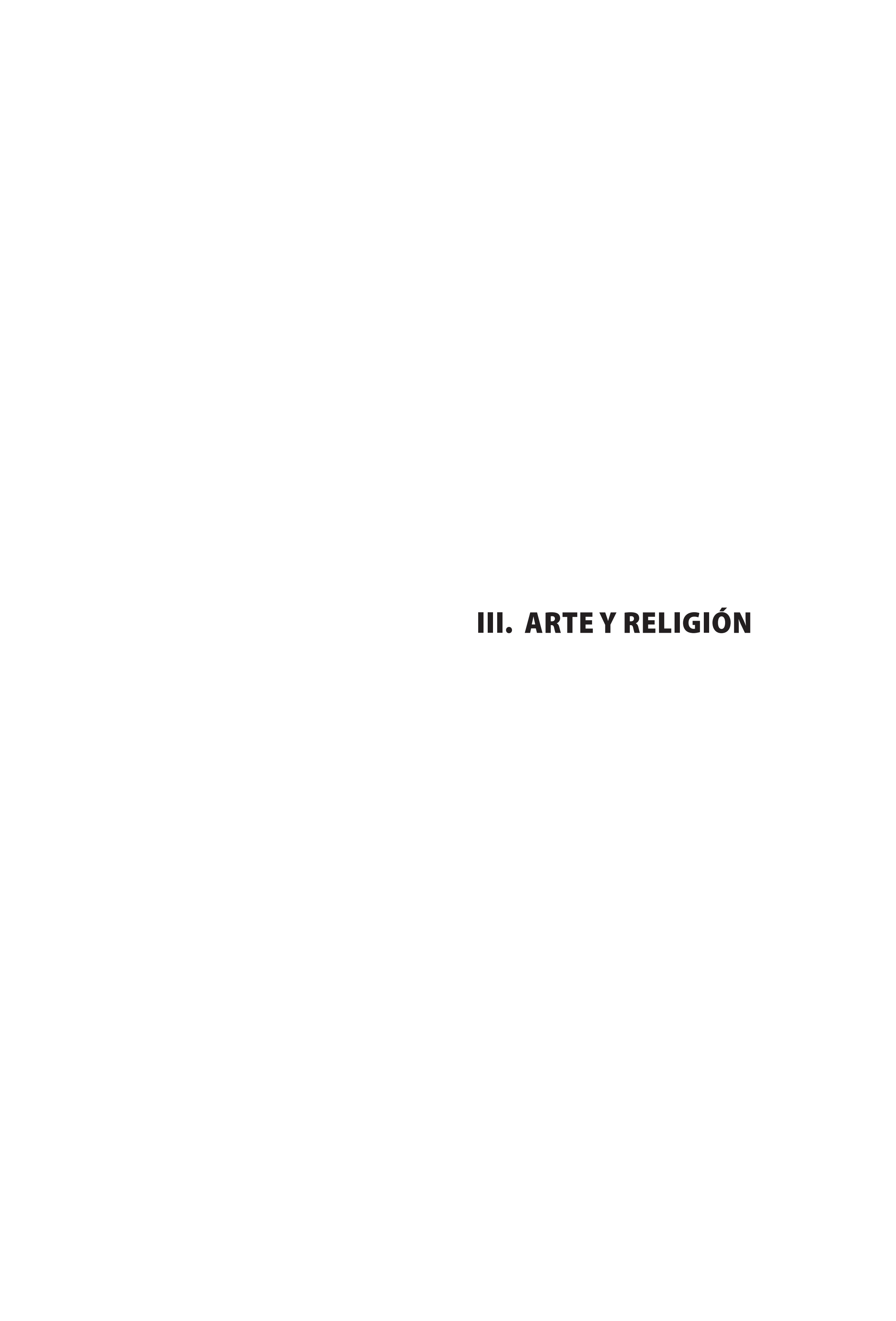
[13] Leonardo Boff, *Francisco de Asís: ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 27

*eros*, que se sirve del *logos* para orientarse. Cuando esto llega a suceder, entonces la fraternidad y la paz son posibles tanto en la persona como en la cultura. Pero, dice Boff, "cuando Eros es abandonado a sí mismo, surge la exuberancia incontrolada de los sentimientos y las pasiones, el sentimentalismo, el desbordamiento de las emociones, el delirio de las pulsiones, el éxtasis orgiástico del placer".[14] En cambio, cuando el logos impera "aparece la rigidez, la inflexibilidad, la tiranía de la norma, el dominio del orden, el rigor de la disciplina".[15] Lo que un *bello gesto* podría mostrar sería una estrategia de integración de los dos grandes polos de la condición humana. Se trataría de asumir la complejidad y problematicidad del *eros* en cuanto tal, no desde el proyecto de la razón; ésta sólo ha de servir para encauzar esas fuerzas vitales. No se trata de reprimir tales impulsos o de colocarlos como reserva inútil o perniciosa, sino de integrar la vida humana en su totalidad.

En fin, esto es lo que podría significar una formación humanista en nuestros días: la integración de todo lo que constituye nuestra humanidad, cuya única vía es mostrarlo en la totalidad de nuestra praxis cotidiana.

[14] *Ibidem*, p. 30.

[15] *Idem*.



# III. ARTE Y RELIGIÓN

# LA DEVOCIÓN A NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE DE MÉXICO EN EL SIGLO XVI NOVOHISPANO. TESTAMENTOS, INFORMACIONES Y PIRATAS

Arturo Rocha Cortés[*]

Resumen: El presente ensayo elabora, con base en fuentes documentales de primera mano, en torno a la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe de México en el siglo xvi. Los testamentos guadalupanos otorgados ya por indígenas, ya por españoles, ya en el siglo de la Conquista, cierto tipo de informaciones en torno al origen de la devoción (como la denominada: Montúfar-Bustamante [1556]), así como el recuento de un pirata inglés capturado en 1568, permiten conocer algunas expresiones del crecimiento y la difusión en la incipiente Nueva España, de la devoción a la Virgen María en el Tepeyac.

Abstract: This essay elaborates, based on first-hand documentary sources, on the devotion to Our Lady of Guadalupe of Mexico in the 16th century. Several testaments called *guadalupanos*, granted by indians and by Spaniards, in the very century of the Conquest; certain type of information about the origin of this devotion (as the so-called: Montúfar-Bustamante [1556]), as well as the account of an English pirate captured in 1568, allow us to know some expressions of the growth and diffusion of the devotion to the Virgin Mary in Tepeyac, in the nascent New Spain.

[*] Secretario Ejecutivo del Colegio de Estudios Guadalupanos (Coleg) de la UIC. Editor de la *Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo.* .

Palabras clave
Virgen de Guadalupe, Tepeyac, testamentos, informaciones, devoción, indígenas, españoles.

Keywords
Virgin of Guadalupe, Tepeyac, testaments, informations, devotion, indians, spaniards.

Uno de los tópicos o lugares comunes más difundidos en torno al denominado *acontecimiento guadalupano* en México es la ausencia —por fortuna adecuadamente impugnada—de documentos o fuentes del siglo de la Conquista que sustenten la historicidad de tan emblemático hecho en la experiencia y tradición de México. No sólo impugnada merced a aquel retruécano que reza que "la ausencia de testimonios no es testimonio de ausencia" (con lo que se argumenta que el que algo no sea conocido, en este caso algún documento o fuente, no por ello no existe), sino porque los documentos guadalupanos del siglo XVI *ciertamente existen*, y componen una interesante sumatoria de testimonios históricos que hemos publicado, incluso, facsimilarmente.[1]

Aquellas fuentes son tanto más interesantes cuanto que en ellas se contiene, eso sí, lo que puede declararse de la naturaleza y alcances de la devoción a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac. Es decir, si hay quienes dudan de la existencia de documentos —y aun impresos— del siglo XVI que fundamentan la índole histórica de un suceso, con más razón se mostrarán incrédulos ante pruebas que den cuenta y razón de la sola devoción guadalupana.

En este breve ensayo examinamos tres especies de aquellas fuentes documentales de las que algunos dudan, que nos hablan de cómo floreció la devoción y culto a la Virgen Morena, casi desde el momento mismo en que en el orbe de Anáhuac se abrió la corola de la fe.

[1] *Vid.*, por ejemplo, Arturo Rocha, *Monumenta Guadalupensia Mexicana. Colección facsimilar de documentos guadalupanos del siglo XVI custodiados en México y el mundo, acompañados de paleografías, comentarios y notas por…*, con una presentación de Mons. Diego Monroy Ponce, Vicario General y Episcopal de Guadalupe, Rector del Santuario. Palabras preliminares de M. I. Mons. José Luis Guerrero, Miembro del V. Cabildo de Guadalupe. Prólogo del autor, México: Insigne y Nacional Basílica de Santa María Guadalupe/Grupo Estrella Blanca, 2010.

## Testamentos

La importancia de los testamentos guadalupanos del siglo XVI es poco conocida, pero no por ello menos decisiva, como lo sabe el profesional de la historia. A decir de Fidel González Fernández, los testamentos son valiosos ya por su valor jurídico, ya porque en ellos "se refleja la mentalidad común de la gente ante la vida y la muerte".[2] Por otro lado, como se ha puesto en relieve más de una vez, en pocos documentos se puede confiar más que en un testamento, pues al contener la última voluntad de quien lo otorga, ante fedatario público, se caracteriza por su veracidad y fidelidad.

En este tipo de documentos es donde podemos reconocer las primeras expresiones de devoción guadalupana, así como lo vasto de su extensión, incluso en ámbitos tan meridionales como la Colima del siglo XVI.[3]

Una de las primeras manifestaciones de devoción guadalupana surge, precisamente, de un testamento: el conocido como *Testamento de Cuauhtitlan* (11 de marzo de 1559),[4] preservado, junto con la copia más antigua del *Nican mopohua*,[5] en la Biblioteca Pública de Nueva York. Otorgada por una indígena, acaso este testamento contenga una de las primeras alusiones no sólo de la índole portentosa del acontecimiento y la sagrada imagen, sino al indio Juan Diego, su infancia y matrimonio. En efecto, el texto en lengua mexicana, que aquí reproducimos en la versión castellana del bachiller Tapia y Centeno, afirma:

> Y asi de la manera q.[e] yo he aquí en este Pueblo de *Quauhtitlan*, y barrio de S. Joseph Millan. Aquí se crio el mancevo Juan Diego, el que despues casó con una doncella, que se llamaba Maria alla en S.[ta] Cruz Tlacpac, junto á S.[n] Pedro; y esta doncella á poco tiempo murió, y se quedó solo Juan Diego: y despues pasados dias, por medio de él se hizo el milagro alla en [4r] *Tepeyacac*, donde aparecio la amada Reyna S.[ta] Maria, cuya amada Imagen vimos en *Guadalupe*, que es verdaderam.[te] nuestra, y de nuestro pueblo de *Quauhtitlan*.[6]

[2] Fidel González Fernández, *Guadalupe: pulso y corazón. El Acontecimiento Guadalupano, cimiento de la fe y de la cultura americana*, Madrid, Encuentro Ediciones, 2004, p. 295.

[3] Incluso nos ha tocado en fortuna recuperar para la posteridad el original del testamento guadalupano de Elvira Ramírez (1577), en el Archivo del estado de Colima (*Vid.* A. Rocha, *op. cit.*, p. 161-163).

[4] *Manuscritos Guadalupanos*, serie I, vol. I, New York Public Library, ff. 23r-v,. Reproducido facsimilarmente en A. Rocha, *op. cit.*, pp. 51-55.

[5] "Nican mopohua", *Monumentos Guadalupanos,* serie I, t. 1, ms. 379 Guadalupe, New York Public Library, ff. 191r-198v.

[6] "Testamento de Gregoria Maria, y otros documentos pertenecientes á la historia de Nra. S.ra de Guadalupe (11 mar. 1559)" (trad. del Br. Carlos Tapia y Zenteno), Bibliothèque

Pero, sobre todo, la testadora se prodiga en algunas de las primeras expresiones de devoción guadalupana en el siglo xvi novohispano: se habla de hacer ofrenda a la virgen y extender la devoción a quien ya por entonces era tenida por abogada e intercesora:

> Y ahora con toda mi alma, y de toda mi voluntad le doy á Su Magestad lo q.[e] es nuestro […] *Copalquauhuitl* […] Está una loma en su garganta […] Está […] arbol alcanza […] junto á la casa. Todo se lo doy á la Virgen de Guadalupe, y muy bien lo digo […] á un lado harán un xacal, y alli cada uno de mis hijos, ó nietos, si los huviere harán ofrenda á la amable Virgen […] No le quitaran su tierra que primeram.[te] le di para que le sirvan. Y digo, y estiende la mano. Y qualquiera que huviere lo mantendra en este pueblo de Quauhtitlan, y hablaran sobre ello á los vecinos de este pueblo. Y tu Señor, ó Governador de este pueblo de *Quauhtitlan* no arrojes en manos de las fieras este don de Nr̃a Sr̃a, defiéndelo, que despues Su Magestad será tu Abogada quando mueras.[7]

Existe otro testamento semejante, también en lengua náhuatl, por haber sido otorgado por el indio cacique, muy cercano a los frailes menores, Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, el 2 de febrero de 1563, cuyo original y traslado al castellano se custodian en el Archivo General de la Nación de México. Si bien entre las forzosas,[8] el testador se ocupa en primerísimo lugar de la Virgen de Guadalupe; en concreto, de mandar "y t[otecu]i[o] dios y nican tlaticpac ma nima mocauhtiuh huetzintli yn ōpa ychatzincon [ci] huapilli sāta maria guadalupe nahui pesus yc nopampa quimitalhuiz misan yn aq´[uin] onca motlapialiya p[adre][e] & [sic]".[9]

Es decir: —cual reza el traslado— de mandar "si Dios me llebare desta presente vida que luego se lleve de limsona a nr̃a s.[a] de gu[a]dalupe quatro pesos para que por el padre que [allá] tiene cargo se digan de misas".[10]

---

Nationale de France, Ms. mexicain, 317, f. 3v.

[7] *Ibidem*, ff. 3v-4r.

[8] "Mandas forzosas, como su nombre lo indica se dejaban a la fuerza; éstas eran a la Virgen de Guadalupe, san Lázaro, san Antón, la cruzada y la redención de cautivos…", (María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, Zamora, Michoacán., El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001, p. 159). Lo interesante es que, en este caso, el testador las dejase y, en primer lugar, a "su casa" ychantzinco de Santa María de Guadalupe.

[9] "Testamento de D. Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin" (2 de abril de 1563), Archivo General de la Nación-México, Vínculos, vol. 232, 1ª. pte., exp. 1, ff. 11r-14v; aquí: 11r. (*Vid*. A. Rocha, *op. cit*., pp. 64-65).

[10] "Testamento de D. Francsico Verdugo Quetzalmamalitzin" (2 de abril de 1563), Archivo General de la Nación-México, *Vínculos*, vol. 232, 1.ª. pte., exp. 1, ff. 15r-20v, aquí: f. 15r. (Vid. A. Rocha, *ibidem*, pp. 66-67).

Ya para entonces, el mencionado templo es la segunda ermita, erigida por fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, quien fomentaría decididamente el culto a la guadalupana. De este personaje hablaremos con más detalle en el siguiente apartado.

Pero otros testamentos guadalupanos del siglo XVI novohispano fueron otorgados por españoles. Por ejemplo, el más antiguo que se conserva es el de Alonso de Montabte (6 de julio de 1564),[11] hijo de Juan de Montabte y María Fernández, originario de Cádiz. Estos instrumentos dan cuenta y razón, también, de la devoción a la Virgen del Tepeyac. En el caso de Montabte no sólo pide "dar a nrã *señora de guadalupe* desta çibdad de mexico dos pᵒs de tepuzque en ljmosna", sino que declara ser "cofre" (*i. e.,* cofrade) de su casa, es decir: la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, la cual, para 1575, contaba con 400 miembros. Este dato es importante, pues se sabe que, en el año 1570, en la ciudad de México, vivían alrededor de tres mil vecinos, una parte representativa de los cuales pertenecía a una cofradía que con el tiempo agruparía lo mismo a españoles que a indígenas.[12]

El virrey Martín Enríquez de Almanza reportará a Felipe II que la mencionada cofradía había nacido alrededor de la imagen de la virgen albergada en la ermita de Guadalupe —la segunda ermita de Montúfar— en torno a la cual "empeço a crecer la devocion de la gente".[13] Empero, no omite referir el virrey lo que él daba por hecho, a saber, que "pusieron nombre A la imagen nr̃a s.ª de Guadalupe por dezir q̃ se pareçia a la de Guadalupe despaña y de alli se fundo vna cofradía",[14] etcétera. No nos detendremos aquí en esta imprecisión.[15]

[11] "Testamento de Alonso Montabte (México, 6 jul. 1564)", Archivo General de la Nación-México, Bienes Nacionales.

[12] Ana Rita Valero de García Lascuráin, "Historia de la Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe", *Memoria del Congreso Guadalupano 2003. Primer Aniversario de la Canonización de San Juan Diego Cuauhtlatoatzin, julio 28, 29 y 30 de 2003*" (ed. A. Rocha), México, Publicaciones de la Basílica de Guadalupe, 2006, p. 151.

[13] "Carta del virrey Martín Enríquez de Almanza a Felipe II" (23 de septiembre de 1575), AGI, México 19, n. 159, f. 3r, en A. Rocha, *Monumenta*, p. 151.

[14] *Ibidem*, p. 153.

[15] Si bien es interesante consignar lo que afirmaba el fraile jerónimo fray Diego de Santa María en torno a que la devoción a la virgen de Guadalupe de México no era sino sombra, propalada por falsos demandadores, de la Guadalupe extremeña, donde se hallaba (y está) el santuario de su orden: "Yo halle en esta çibdad una hermita. de la aduocaciõ[n] de n[uestr] ª s[ñor]ª de guadal[up]ᵉ media legua della donde concurre mucha gente el origen q̃.[ue] tuuo fue q̃.[ue] bino a esta prouj[nci]ª aura doze años un hombre con un poder falso de n[uest]r̃o monast[er]ᵒ de n[uestr]ª s[ñor]ª de guada[lu]pe el qual recogió muchas limosnas y manjfista la falsedad del poder se huyo. y se quedaron cierta cantidad de dineros de lo q̃.[ue] auja cobrado, los mayor.[do]ᵐᵒˢ desta hermita q̃.[ue] entonces se llamaua por otro nombre,entendiendo la duociõ[n] con q̃.[ue] acudían los xpianos a n[uestr]ª s[eñor]ª de guadal[up]e le mudarõ[n] el nombre y pusieron de n[uestr]ª s[eñor]ª de guadal[up]e como

Expresiones de paseos, holganzas y refrigerios en torno a la devoción a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac son las que testimoniará, por ejemplo, Joan de Salazar en septiembre de 1556, quien afirma que de:

> tpo a esta pte *en el* tpo del s.[or] arçobispo pasado como del presente yr mucha gente a las guertas asi hombres como mujeres y a ellas lleuar muy buen repuesto de comida y çena donde en algunas ptes que este t.[o] se hallo vio jugar y hazer otros exçesos y q´ despues aca q se diuulgo dha debocion de nrã. s.[a] de guadalupe a cesado mucha pte de lo q̃ tiene dicho y q̃ ya no se platica otra cosa *en* la trrã si no es donde quereis q̃ vamos vamonos a nrã. señora de guadalupe q̃ le parece a este t.[o] questa en madrid q̃ dizen vamos a nrã.s.[a] de atocha y en vallad[olid] a nrã. señora del prado y q̃ a lo q̃ tiene entendido este t.[o] q̃ a sido muy gran bien y mucho prouecho para las animas auerse principiado la debocion de nra. s.[a] de Guadalupe donde los q̃ van allan continuamente misas q̃ los fieles y devotos mandan dezir y algunos dias de fiesta sermones.[16]

Es decir, las conductas licenciosas y concupiscencias atestiguadas en aquellos paseos se moderaron tras el fomento y aumento de la devoción popular guadalupana, lo que resulta muy significativo en términos de costumbres sociales. Con todo, los juicios vertidos pertenecen a la célebre información en torno al sermón que el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamante, pronunció el 8 de septiembre de 1556, en contra de la devoción a la Virgen de Guadalupe y del segundo arzobispo de México, el multicitado Montúfar.

Los testamentos guadalupanos otorgados por españoles no son tan infrecuentes como podría imaginarse. Amén del citado de Alonso de Montabte y el aludido de Elvira Ramírez, pueden mencionarse también el de Alonso Hernández Giles (6 de abril de 1577),[17] quien dispuso para "la iglesia de nrã. señora de guadalupe questa en tepeaquilla fuera de mex.[co] para la obra que se haze ve[i]nte p[o]s de tepusque y se paguen de mis bienes"; o el de Alonso Montes (30 de octubre de 1578),[18] quien destinó "a la

---

oy en dia se dize y llama y pusierõ[n] demandadores pidiendo para n[uest]r̃[a] s[eñor][a] de guadal[up]e con lo qual se han defraudado las limosnas con q̃.[ue] solian acudir a n[ues]r̃[a] s.[eñor][a] de guada[lu]pe y se ha entiujado la deuocion q̃.[ue] aq̃[ue]lla casa se han tener los b[ecin]os desta prouj.[inci][a]". "Carta de fray Diego de Santa María a Felipe II" (México, 12 dic. 1574), AGI-México, 69, R. 6, n. 98, f. 1v; A. Rocha, *Monumenta*, p. 129.

[16] "Deposición de Juan de Salazar" (Ciudad de México, 9 sept. 1556), *Sobre la casa de nra. S.[a] de Guadalupe* [*Informaciones de 1556* o *Montúfar-Bustamante*], (copia fotostática del ms. original, otrora existente en Archivo del Arzobispado de México, hoy extraviado), f. 12r.

[17] Archivo General de la Nación-México, *Bienes Nacionales,* vol. 391, exp. 7, f. 7v; *vid.* A. Rocha, *Monumenta*, pp. 165-167.

[18] Archivo General de la Nación-México, *Bienes Nacionales,* vol. 391, exp. 16, f. 5r;

obra de nra señora de guadalupe de la çibdad de mex.co vn marco de plata el qual se pague de mis bjenes". O el de Ana Sánchez (17 de febrero de 1580),[19] mujer de Amador de Augusto, hija legítima de Bartolomé Sánchez y Catalina Sánchez, la cual hija enlaza en una manda a las dos advocaciones características en la progresión histórica de la Nueva España. En efecto, dispuso "que se digã por mi anima e de mis difuntos quatro misas las dos en la casa y ermita de nuestra señora de Guadalupe y las otras dos en la casa y hermita de nuestra señora de los remedios e se pague por ellas la limosna acostumbrada".[20]

Todas estas mandas hablan de lo extendido de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe por toda la Nueva España.

## Informaciones

Bajo este rubro examinaremos la conocida información que el segundo arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar, levantó por el sermón que en su contra pronunció el provincial de los franciscanos, fray Francisco de Bustamente, en septiembre de 1556. El manuscrito original se halla extraviado, si bien el texto ha sido difundido desde el siglo XIX, cuando se dio a las prensas en 1888, con fuertes tintes antiaparicionistas. En el siglo XX, la estudió sobre todo el franciscano fray Fidel de Jesús Chauvet, quien la incorporó como apéndice en conocida obra,[21] y Ernesto de la Torre Villar, por su parte, la incluyó en su recopilación de documentos guadalupanos, siendo por esta edición que la información es mejor conocida.[22]

Ya nos hemos ocupado antes de este documento en el cual, motivado por las declaraciones del provincial de los menores de que la imagen de la Virgen de Guadalupe "era una pintura que había hecho Marcos, indio pintor"[23] —y que el culto en el Tepeyac estaba siendo peligrosamente prohijado por los dominicos, con riesgo de pervivencia idolátrica entre los indígenas— se contienen las airadas y aun escandalizadas reacciones de quie-

*ibidem*, pp. 169-171.

[19] Archivo General de la Nación-México, *Bienes Nacionales,* vol. 391, exp. 11, f. 1v; *ibidem,* pp. 173-175.

[20] *Loc. cit.*

[21] Fidel de Jesús Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos en el Siglo XVI,* en apéndice: *La Información de 1556 sobre el Sermón del P. Bustamante*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1978.

[22] *Vid*. Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios Históricos Guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

[23] "Deposición de Alonso Sánchez de Cisneros" (Ciudad de México, 9 sept. 1556), *Sobre la casa de nra. S.a de Guadalupe,* f. 16r.

nes escucharon el tendencioso sermón,[24] testimonios que dan cuenta del fuerte vínculo de devoción que ya, en 1556, existía con la Virgen Morena.

Por ejemplo, el testigo Juan de Salazar, procurador de la Real Audiencia, y que escuchó el sermón de Bustamante, declaró:

> Algunos vezinos desta cibdad questaban junto a este t.º oyendo el dho sermon se excandalizaban y tubieron pena de lo q̃ el dho prouincial dezia, porq̃ pretendian ser debotos de nr̃a S.ª [...] y q̃ despues de salidos del dho sermon, oyo decir este testigo a muchas personas q̃ no les auia parecido bien lo q̃ en este caso el dho fray fran.co de bustamante abia dho, por auer tocado en la debocion de nr̃a s.ª de guadalupe, y en toda la mayor pte desta cibdad a visto este testigo q̃ a tenido y tiene debocion, y an ocurrido a ella con sus limosnas y oraciones.[25]

Por su parte, otro testigo, Juan de Maseguer, vecino de la ciudad de México, casado, de 34 años de edad, declaró:

> q̃l domingo proximo pasado estando en el monest.º de sanctiago de la horden de sant fran.co desta cibdad de la dicha cibdad [*sic*] de mex.co despues de otras cosas platicando con el vn frayle de la dicha orden q̃e *se* llama fray luis... de la dicha horden, pregunto a este test.º q̃ donde yba, y este test.º le dixo que yba a nr̃a S.ª de guadalupe, porq̃ tenia una hija mala de tose, y el dho frayre dixo a este test.º dexese desa borrachera, porq̃ esa es una deboçion q̃ nosotros todos estamos mªl con ella. y este test.º le dixo padre quereisme bos quitar a mi mi deboçion Y dixo no, pero de verdad os digo q̃ antes me parece q̃ ofendeis a dios q̃ no ganais merito porq̃ dais mal exemplo a estos na[tura]les, y si su s.ª del s.r arçob[is]po dize lo q̃ dize es porq̃ se le sigue su ynterese y pasa de sesenta y desbaria ya.[26]

Pero lejos de contristarse por lo que le dijera aquel fraile (quien no era otro que fray Luis de Cal, confesor del testigo), le contraargumentó el de Masaguer, natural de Barcelona:

---

[24] En efecto, pues como ya hemos destacado en otro lugar, tras el sermón de fray Francisco de Bustamante se escondía la molestia de haber perdido ascendiente y aun monasterios, tras el establecimiento de una jerarquía diocesana en la Nueva España, en el espíritu del Primer Concilio Provincial, convocado por Montúfar en 1555.

[25] "Deposición de Juan de Salazar" (Ciudad de México, 9 sept. 1556), *Sobre la casa de nra. S.ª de Guadalupe*, f. 10v.

[26] "Deposición de Juan de Masaguer", *Sobre la casa de nra. S.ª de Guadalupe*, f. 19r.

> padre siete leguas de mi tr̃a esta nr̃a s.ª de monserrate donde ba muy mucha gente y alli hay lamparas de su santidad y de su mag.d y del rey de francia y del rey de ingalatierra y de otros señores muchos y el dho fray luis le dixo que no se podian quitar las debociones de cada vno pero q̃ no estaba aq̃llo aprouado sino q̃ todo venia del çielo, y este t.º le dixo pues padre esta debocion dezidme si es buena o si es mala porq̃ m estorbais q̃ no balla ya alla. el dho religioso le respondio digo q̃ mas offendeis a dios q̃ no le seruis por amor destos na[tura]les.[27]

Se echa de ver que el principal escrúpulo contra la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe en el Tepeyac era que devolvía a los indígenas, a juicio de los franciscanos, a las idolatrías de su gentilidad, encerrando pervivencias idolátricas. Tal seguía argumentando, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún en 1576, arremetiendo contra los dominicos, por fomentar que los naturales llamasen a Guadalupe, *Tonantzin*, y no *Dios Inantzin*, que era lo correcto:

> Venjã hombres, y mugeres, y moços y moças, a estas fiestas, era grande concurso de gente en estos dias, y todos dezian bamos a la fiesta de tonantzin, y agora que esta edificada la yglesia de nr̃a señora de guadalope, tanbien la llaman tonantzin, tomada ocasion de los predicadores, que a nr̃a señora la madre de dios llaman tonantzin de donde aya nacido esta fundacion desta tonantzin, no se sabe de cierto: pero esto sabemos cierto, que el vocablo significa de su primera imposicion a aquella Tonantzin antigua y es cosa que se debria remediar, porque el propio nombre de la madre de dios sancta maria, no es tonantzin, sino dios ynantzin, parece esta invencion satanica, para paliar la idolatria, de baxo equjvocacion deste nombre tonãtzin. Y vienen agora a ujsitar a esta tonantzin de muy lexos, tan lexos como de antes, la qual devocion, tan bienes sospechosa, porque en todas partes, ay muchas yglesias de nr̃a señora, y no van a ellas y vienen de lexos tierras, a esta tonantzin como antiguamente.[28]

O, en otras palabras —como seguiría sosteniendo Sahagún en 1585— "entiéndelo por lo antiguo y no por lo moderno".[29] Por ello, el provincial Bustamante había dicho en su sermón en tono de reconvención —cual recordaba el testigo Alonso Sánchez de Cisneros— que más bien se "debie-

---

[27] *Idem*.

[28] *Códice Florentino* (BML, Cod. Medic. Laur. 220), lib. XI, cap. XII, § 6, ff. 234r-v; *vid*. A. Rocha, *Monumenta*, pp. 156-159.

[29] Fray Bernardino de Sahagún, "Calendario megicano", *Cantares mexicanos* (Biblioteca Nacional de México, Fondo reservado, ms. 1628), f. 94r; *cfr*. A. Rocha, *ibidem*, pp. 177-179.

ra dar el nombre de Tepeaquilla, que era el lugar donde estaba la iglesia e imagen",[30] y no el de Guadalupe.

Como quiera que fuere, y volviendo al testimonio de 1556, Maseguer en nada se amilanó por la reconvención de fray Luis de Cal. Preguntado finalmente si había acudido "alg.as bezes a la dha hermita de nr̃a s.a dixo que mas de beinte vezes, ayer particularm.te fue alla a llebar vna niña hija suya q̃ staba mala de tose q̃ se aogaba y la encomendo alla a nr̃a s.a y dio su limosna y le hizo dezir vna misa y bendito dios la niña esta buena".[31]

## Un pirata inglés

Ya nos hemos ocupado en otros lugares de las peripecias del pirata inglés Miles Philips, en la Nueva España de 1568,[32] cuyo recuento de 1582 derivaría en el primer testimonio europeo no español en torno a la Virgen de Guadalupe de México del siglo de la Conquista. El recuento mereció, en su momento, la dignidad de los moldes en el propio siglo XVI (1598).

Es el caso que Philips —junto con otros 100 de sus compañeros— debió ser puesto en tierra, el 8 octubre de 1568, en las costas del Pánuco por su capitán, John Hawkins —el "Juan Aquines" de los procesos inquisitoriales y recuentos novohispanos—, tras el malhadado encuentro de sus buques con la flota española que traía a la Nueva España al virrey Martín Enríquez de Almanza. Todas las naves de Hawkins fueron incendiadas y hundidas, salvo el *Minion* y el *Judith*, y ante la falta de bastimentos, un buen número de los piratas ingleses debieron probar su suerte internándose tierra adentro. Eventualmente, el contingente fue capturado, y al tratarse de herejes luteranos, se les llevó a la ciudad de México, bajo la custodia de un corto número de españoles, pero un numeroso grupo de indígenas, para ser ajusticiados.[33]

Con motivo de su traslado, el grupo de Philips tendrá que pasar forzosamente por el Tepeyac, de cuyo templo y riquezas, pero también de la devoción de la gente hacia la Virgen de Guadalupe, brindará una interesante descripción, con ojos de corsario. Convendrá brindar el pasaje completo

[30] "Deposición de Alonso Sánchez de Cisneros" (Ciudad de México, 9 sept. 1556), *Sobre la casa de nra. S.a de Guadalupe,* f. 16r.

[31] "Deposición de Juan de Masaguer", *Sobre la casa de nra. S.a de Guadalupe*, ff. 19r-v.

[32] A. Rocha, *op. cit.*, pp. 76-85; A. Rocha, "La relación de Miles Philips. El Acontecimiento Guadalupano y la imprenta en el s. XVI", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, año 22, núm. 43, México, Universidad Intercontinental, 2015, pp. 11-18.

[33] "A discourse written by one Miles Philips Englishman, put on shore in the West Indies by Mr John Hawkins 1568", *in*: Richard Hakluyt, *Voyages and Discoveries. The Principal Navigations, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, edited (abrev. e introd. Jack Beeching), Gran Bretaña, Penguin Books, 1985, XXIX, pp. 137-142.

del pirata, el cual tomamos de la edición de Hakluyt de 1598, traducido directamente del original inglés (si bien existe versión en castellano):

> La mañana siguiente partimos de allí en dirección a México, y así viajamos hasta ponernos a dos leguas de distancia, donde los españoles han edificado una bella iglesia llamada la Iglesia de Nuestra Señora, donde existe una imagen de Nuestra Señora de plata y oro, tan alta como una mujer, en la cual iglesia y ante la imagen hay tantas lámparas de plata como días hay en el año, las cuales se encienden los días de fiesta. Cada vez que cualquier español pasa junto a esta iglesia, así sea a caballo, se apea y entra en ella y se prosterna frente a la imagen, y ruega a Nuestra Señora lo defienda de todo mal, de manera que, ya sea caballero o a pie, no seguirá de largo sin primero entrar en la Iglesia, y rezar como se ha mencionado, y si no hicieren lo cual, piensan y creen que nunca prosperarán. A la imagen llaman en castellano Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar existen ciertos baños que fluyen, manan como si el agua hirviera: el agua misma es algo salobre al gusto, pero muy buena para cualquiera que sufra de dolores o heridas, lavándose con ella, pues dicen que ha sanado a muchos: y todos los años, el día de Nuestra Señora la gente suele ir allá para ofrecer y orar en la iglesia ante la imagen, y dicen que Nuestra Señora de Guadalupe ha obrado muchos milagros.[34]

Estos testimonios fueron puestos en papel por Philips 14 años más tarde, en 1582. Preguntará el amable lector cómo, si estaba cautivo. Pues porque se escapó, junto con otros de sus camaradas, la víspera de ser trasladados a Texcoco por órdenes del virrey. Se enfrascaría en diversas aventuras e incluso tendría oportunidad de trabajar y hacer fortuna en la Nueva España. Más tarde, sería recapturado y finalmente procesado por la Inquisición,

[34] Richard Haklvyt, "The Principal Navigations, Voiages, Traffiqves and Discoueris of the English Nation, made by Sea or ouer-land, to the remote and farthest distant quarters of the Earth, at any time within the compasse of these 1500, yeeres: Deuided into three seuerall Volumes, according to the positions of the Regions, whereunto they were directed. This first Volume containing the worthy Discoueris, &c. of the English toward the North and Northeast by sea, as of Lapland, Scriksinia, Corelia, the Baie of S. Nicolas, the Isles of Colgoieue, Vaigatz, and Noua Zembla, toward the great riuer Ob, with the mighty Empire of Russia, the Caspian sea, Georgia, Armenia, Media, Persia, Boghar in Bactria, and diuers kingdoms of Tartaria: Together with many notable monuments and testimonies of the ancient forren trades, and of the warrelike and other shipping of thus realme of England in former ages. Whereunto is annexed also a briefe Commentarie of the true state of Island, and of the Northern Seas and lands situate that way. And lastly, the memorable defeate of the Spanish huge Armada, Anno 1588, and the famous victoire atchieued at the citie of Cadiz, 1596, are described". Por… Master of Artes, and sometime Student of Christ-Church in Oxford, Londres, Ralph Newberie and Robert Barker, 1598, pp. 477-478; *cfr*. A. Rocha, *Monumenta*, pp. 79-81.

la cual había sido establecida formalmente en 1571. Él y otros 53 ingleses serían sentenciados a diversas penas. Al propio Philips le tocaría servir durante cinco años en un monasterio, vistiendo todo aquel tiempo el feo sambenito. Después, realizaría diversas actividades al servicio de los españoles, supervisando a los indígenas en sus faenas y hasta en la construcción de un convento de los frailes dominicos, actividades por las que llegó a dominar la lengua de los indios mexicanos, a quienes consideraba gente "cortés, de amoroso trato, ingeniosa y de gran entendimiento".[35] Incluso recibió ofertas de matrimonio, que rechazó, pues —confesaba— nunca sentaría cabeza en una tierra donde había tanta idolatría la cual, por otro lado, no osaba en denunciar, a riesgo de perder la vida. Constantemente surgía en él la nostalgia y el deseo de volver a su patria.

Tras muchos avatares, sería nuevamente encarcelado y sufriría numerosas peripecias, por las que de nueva cuenta tendría que escapar. Una vida de novela llevaría a Philips a Guatemala y España, y finalmente le devolvería a Inglaterra, tras 16 años de ausencia. De manera curiosa, es este pirata quien brinda uno de los más interesantes y objetivos recuentos en torno a la devoción a la Virgen de Guadalupe.

[35] "A discourse written by one Miles Philips...", en Hakluyt, *Voyages and Discoveries*, p. 150.

# LUCHAS POR LA LEGITIMIDAD DEL PODER EN EL ESTADO MEXICANO: BENITO JUÁREZ Y SU INCAUTACIÓN SIMBÓLICA A LA IGLESIA

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Resumen: En el proyecto político de la Reforma y en la lucha que confronta Benito Juárez con la Iglesia, más que un cambio de mentalidad que migrara de los principios y estructuras religiosas hacia una comprensión laica del mundo y sus actores, se percibe una disputa por el poder y control de quien encabeza simbólicamente la sociedad en su conjunto. Pero la arena donde empiezan a dirimirse estas luchas por la laicidad es el ámbito simbólico-religioso; es decir, una estructura mental religiosa, donde se disputa el control absoluto. Se trata de una pugna por la supremacía simbólica mediante una buena dosis de recursos miméticos que posibilitaron la instauración de una nueva religión civil que ejerció contrapeso real a la religión católica.

Abstract: In the fight that Benito Juárez confronts with the Church, in his political project of the Reform, more than look for a change of mentality that allows a lay comprehension of the world and his actors, a dispute is perceived rather by the power and control of the one who heads symbolically the society. But the place where these fights are devolped is in the symbolic - religious area, that is to say, in a mental religious structure, where the absolute control is disputed. It is a question of a fight for the symbolic supremacy by means a mimetical resources that were making possible the restoration of a new civil religion that was exercising counterweight to the catholic religion.

---

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Estado, Iglesia, secularización, laico, Juárez.

Keywords
State, church, secularism, lay, Juárez.

En el conflicto que se genera en la lucha política del movimiento de la Reforma en México, auspiciado por la personalidad de Benito Juárez (1806-1872), éste se da perfecta cuenta que la disputa por que el Estado cobrara poder real y efectivo frente al acuñado por la Iglesia no sería sólo legal, sino simbólica para que repercutiera real y efectivamente en el imaginario colectivo. Hasta ese momento, de manera emblemática, los momentos cruciales de la existencia humana estaban legitimados ritualmente por la Iglesia Católica: el nacimiento con el bautismo, la unión de vida entre parejas mediante el matrimonio, la muerte con las exequias y la administración clerical de los camposantos. Recordemos que la guerra de Reforma transcurrió en México de 1857 a 1861, conflicto que confrontó a liberales y conservadores. Con el triunfo de los liberales encabezados por Juárez, se establece una nueva era en la historia de México al consolidarse claramente la separación de la Iglesia y el Estado, lo que conllevó una confrontación de forma directa en la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, la prohibición de la asistencia oficial de las autoridades civiles a festejos religiosos, así como el decreto que cesó la intervención clerical en los camposantos y la ley de libertad de cultos. Pero también, de forma indirecta, se atacó la privilegiada posición del clero en los momentos claves de la vida social, al decretarse la ley del matrimonio civil, la ley orgánica del registro civil y la ley sobre el estado civil de los individuos.

En este sentido, debemos contextualizar el problema en medio del conflictivo proceso de promulgaciones de leyes tendientes a hacer real la separación entre la Iglesia y el Estado en un México decimonónico. La *Ley Juárez* (1855) suprime el fuero eclesiástico en materia civil, con la finalidad de coartar el poder y la influencia de la Iglesia en asuntos civiles. Más tarde, la *Ley Lerdo*[1] (1856) prohíbe, de manera expresa, la tenencia, adquisición o usufructo de propiedades o bienes raíces por parte del clero, a excepción de los edificios propios al uso evidente eclesiástico, como iglesias, conventos, hospitales o casas curales. Por último, la *Ley Iglesias*[2] (1857) regula los aranceles parroquiales sobre el cobro de derechos, previniendo que los pobres

[1] Por Miguel Lerdo de Tejada.
[2] Por José María Iglesias.

sean excluidos de dichas subvenciones; en caso de negativa por parte de los clérigos, la autoridad civil podría intervenir en el asunto. Así se empieza a fraguar el espíritu anticlerical que estará presente en la Constitución de 1857, primer documento jurídico mexicano que no hace referencia a la confesión religiosa del Estado, pero que, de manera curiosa, inicia su preámbulo con la siguiente frase: "En el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano". Es más que una frase emblemática; encierra en sí misma el conflicto y la contradicción de una disputa simbólica por el derecho a la legitimidad de lo divino y su uso como justificante absoluto.

No parece tratarse —al menos, en su momento inicial— de un cambio de mentalidad que migrara de los principios y estructuras religiosas hacia una comprensión laica del mundo y sus actores, sino más bien una disputa por el poder y control de quien encabeza simbólicamente la sociedad en su conjunto. Pero la arena donde empiezan a dirimirse estas luchas por la laicidad es el ámbito simbólico-religioso; es decir, una estructura mental religiosa, en la cual se disputa el control absoluto. Tal vez materialmente el ejercicio de la fuerza pudiera ser suficiente para imponer el control del Estado en todos los niveles de la vida social mexicana; pero aquí se trata de una lucha por la primacía simbólica, que permeara a toda la sociedad y legitimara el lugar del Estado y sus dirigentes e instituciones frente al pueblo, hasta entonces acostumbrado a las estructuras, jerarquía y prerrogativas eclesiásticas.

Así, la disputa se realiza en un sentido que preserva las instancias directamente relacionadas con la gente común, sin violentar mucho su vivencia ordinaria, pero donde se sustituye de modo tajante el protagonista rector y legitimador de las acciones ritualizadas por el Estado. Esto no tiene un alcance absoluto, en el sentido de que no se suprime la parte eclesiástica; sólo se modera, se acota, se desplaza y emergen las prerrogativas del Estado, de manera tal que impone su presencia y es reconocido por el pueblo mexicano en la operatividad de su vida ordinaria. Ya no bastará que la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo, celebre el nacimiento e integración social del nuevo miembro de la sociedad; el Estado exige ahora el legítimo reconocimiento civil mediante el acta de nacimiento, celebración iniciática en un nuevo recinto sagrado (pero laico) que es el registro civil, frente a la autoridad legitimadora de un nuevo clérigo estatal que oficialmente reconoce el ingreso a la nación mexicana del registrado, a imagen y semejanza de lo que el sacerdote anuncia solemnemente con los nuevos hijos de Dios incorporados a la Iglesia mediante el bautismo.

Las formas son la clave para entender esta lucha simbólica. Los contrayentes, aun cuando opten por el matrimonio religioso, requieren ahora primero la legitimación provista por el Estado, con su ritualidad propia, laica, pero profundamente religiosa en cuanto a estructuras y símbolos. Lo

mismo podríamos decir acerca de la muerte y el destino del finado, que ya no será en los camposantos,[3] sino en el panteón civil, bajo una nueva ritualización exequial laica destilada en el acta de defunción. Insisto en que no es un cambio radical donde la nueva estructura civil desplace por completo la tradicional y muy enraizada estructura religiosa. Ambas convivirán y acabarán conformando, juntas, un nuevo horizonte de ordinariez en la vida cotidiana del mexicano. Tal vez se trate, en resumidas cuentas, del momento en que el Estado mexicano reclama la paternidad de sus hijos, frente a una tutela que ya no está dispuesto a reconocer en igualdad de circunstancias: la de la Iglesia. Este divorcio entre la Iglesia y el Estado en México, tras un larguísimo antecedente de maridaje de ambas instancias en la época colonial y luego en las primeras décadas de conformación de nación independiente, haría que la separación no fuera sencilla, pues no sólo se involucraban las instancias oficiales en pugna (Iglesia y Estado), sino también la inercia y tradición del pueblo mexicano, que en su vasta diversidad y pluralidad cultural, ya había configurado un referente de identidad muy claro y extendido en la iglesia católica. A ese nivel, la separación no sería efectiva en cuanto una negociación entre líderes oficiales de una u otra instancia, sino en permear a la población, encauzarla en el nuevo proyecto y sentar las bases de un cambio de mentalidad. En tal sentido es que destacamos que las maniobras y los recursos simbólicos en esta lucha por la legitimidad directiva de la nación tenía que jugarse, evidentemente, de una forma impositiva; es ejercicio de poder efectivo, pero con todo, una imposición que se calcó sobre momentos cruciales de la vida ordinaria ya antes celebrados por la Iglesia.

También es necesario recordar y enfatizar que, a raíz de dichos procesos, la educación quedó en manos del Estado, algo novedoso, pues, hasta entonces, se encontraba bajo la iniciativa de la Iglesia. Este espacio de la educación será otro de los grandes puntos de disputa por el control ideológico. En ese sentido, queremos destacar la visión de conjunto de todas estas acciones, donde la disputa por el control de puntos neurálgicos en la vida social mexicana se jugó de manera muy clara por parte del Estado mexicano, encabezado el proceso por Juárez y su reforma. Así pues, no podemos olvidar que estas reformas debían ser impuestas con categoría de ley para garantizar su operatividad en medio de un pueblo que de forma tradicional

[3] Recordemos que los camposantos, acordes a la mentalidad cristiana europea, estaban dentro del atrio de las iglesias, pues se esperaba que, en el momento de la resurrección, mientras más cerca se estuviera del lugar sagrado, sería mejor. Incluso, dentro del camposanto, los mejores y más cotizados lugares eran dentro del templo o, al menos, pegados a sus muros exteriores. Al ser administrados por la Iglesia, imperaban sus directrices, por lo que no podían ser enterrados en ellos suicidas, criminales o herejes.

estaba no sólo acostumbrado, sino conforme y acatado a los lineamientos eclesiásticos, pues no los veía como carga, sino como parte de su ordinariez social. Era necesario que Juárez, para consolidar su proyecto, debilitara la autonomía de la Iglesia, dejándola supeditada al poder del Estado, por un lado; pero también, por otro lado, debía ejercitar acciones concretas y visibles en el terreno social que fueran claramente leídas por el pueblo en este sentido de la primacía del poder.

Entonces, hablamos de un ejercicio de imposición simbólica que migrara —a los ojos del pueblo— el poder real y concreto, que en la vida ordinaria otrora tuviera la Iglesia. Desde tal perspectiva, los momentos claves de la existencia humana particular —como el nacimiento, el matrimonio y la muerte— serían decisivos, pero también lo serían los espacios de la reproducción cultural de una sociedad —como la educación y los eventos públicos—, así como todo el aparato simbólico de íconos nacionales que ahora serían propuestos y expuestos a la vista pública, supliendo los espacios claves que hasta entonces la Iglesia había tradicionalmente copado. No en vano sería el propio Juárez quien animaría y alentaría la intromisión de grupos religiosos cristianos no católicos en el territorio nacional, como parte de ese mismo proyecto que implicaba esta lucha de poder con la Iglesia, tal como se encontraba tradicionalmente empoderada en México, tomando como ejemplo cercano la relación de la Iglesia católica con el gobierno de Estados Unidos, donde consideraba que el equilibrio de fuerzas estaba posibilitado por la diversidad de cultos existentes en aquella nación con su pluralidad religiosa inherente.

Ahora se dice de manera sencilla, pero en su momento implicó una lucha tremenda con intereses e ideologías muy arraigadas y consolidadas tradicionalmente en el territorio mexicano. El éxito de este emprendimiento de Juárez se debió, en buena medida, a su legalismo y pragmatismo. Para comprender cabalmente las medidas tomadas por Benito Juárez en este sentido de confrontación con la Iglesia, es necesario situarse en las condiciones reales que la Iglesia tenía frente al Estado en aquel momento. La de Juárez no fue una gesta persecutoria en contra de una Iglesia católica debilitada, frágil o en construcción; por el contrario, fue una confrontación con un poder bien consolidado, conservador y clerical, que tenía una tradición larga de ejercicio real del poder. La Iglesia católica era un poder económico, social, político y, por supuesto, religioso que tenía una fuerza y efectividad real y operativa en el control de las vidas de los ciudadanos desde su nacimiento hasta su muerte. No podemos dejar fuera del análisis esta realidad, pues significaría perder de vista las dimensiones del adversario enfrentado por Juárez.

Pero destacaría más bien esta realidad múltiple de convivencia de poderes diversos enfrascados en luchas simbólicas por la legitimidad social, lo

cual es muy interesante a considerar en un contexto eminentemente plural, como es el México contemporáneo, no sólo como dato curioso, sino como realidad social inherente a la configuración de nuestra identidad social, donde las antítesis conviven y se sintetizan una y otra vez, generando una historia no libre de contradicciones muy interesantes.

Ese afán de Juárez por imponer su religión cívica no impidió que él mismo como individuo permaneciera activo o, hasta cierto punto, vinculado con los rituales católicos —en especial, en los sacramentos—, tanto para él mismo como para sus hijos. Así pues, aquí queremos destacar estas contradicciones en la operatividad de la vida cotidiana, sin olvidar que el proceso fue caótico, difícil y, en muchos casos, hasta traumático (con un espectro de influencia muy largo plazo en la memoria colectiva). Escribe Manuel Olimón:

> El tránsito de la relación a la separación entre la Iglesia y el Estado en el México del siglo XIX no fue suave ni sencillo. No fue tampoco, como podría parecer por mi seguimiento de puntos de discusión jurídicos, un asunto sólo de leyes escritas sobre papel. La aplicación de las leyes —diferenciada según lugares y celo de los funcionarios— tuvo efectos sobre el pueblo y muy especialmente sobre las clases necesitadas y los indígenas, con usos y costumbres apegadas al sentido comunitario y no individual. La exclaustración de las comunidades religiosas y la privatización de sus espacios vitales: conventos, monasterios, casas, hospitales, colegios, asilos y otros, realizada con lujo de violencia después del regreso de Juárez a la Ciudad de México en 1861, cambió la fisonomía de los centros urbanos, dispersó y destruyó un patrimonio cultural construido a lo largo de siglos y obligó a un cambio drástico en las relaciones sociales y económicas. La desamortización de los bienes eclesiásticos —todos ellos de índole comunitaria y no privada— fue también la de los bienes de comunidades indígenas y cofradías de beneficencia, conocidas como "corporaciones civiles".[4]

Y más adelante expresa, en relación con esta impresión en la memoria colectiva del pueblo mexicano y a la diversidad de consecuencias generada por dichas acciones, lo siguiente:

Estas dos situaciones: el cierre de todo canal de comunicación entre la jerarquía eclesiástica y los gobiernos liberales y el trauma producido por el ataque a la red vital de contacto con la base popular, pueden servirnos para comprender, a la distancia histórica en que nos encontramos, actitudes

[4] Manuel Olimón, "¿Juárez católico?", *Estudios,* núm. 82, México, ITAM, 2018 [en línea] pp. 127-142; pp. 139-140. Disponible en https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf

de distancia y desconfianza muy duraderos entre la Iglesia y el Estado en México. La exclusión jurídica llevó, contra lo pretendido, a una participación política prolongada de muchos elementos eclesiásticos y a la configuración de redes de influencia y comunicación extraoficiales. La memoria popular de lo que sucedió sobre todo en 1861 y 1862 en relación con la exclaustración de las comunidades religiosas y la dispersión y destrucción del patrimonio, hizo que la figura de Juárez muy difícilmente, a pesar de toda la construcción heroica hecha a lo largo de los años, pudiera ser asimilada de manera positiva en los ambientes católicos.[5]

Nótese que es una confrontación *sui generis*; no es una abierta negación de la Iglesia y su posibilidad de existencia social por parte del Estado mexicano, lo cual hubiera sido simplemente un suicidio político en medio de una población mayoritariamente católica de antaño y abolengo.[6] Se trataba, más bien, de un reajuste de poderes, de una nueva configuración donde se reconoce la existencia social de la Iglesia, pero acotada, donde era imperativo que buena parte de sus prerrogativas consagradas tradicionalmente a los ojos del pueblo se convirtiera en asunto y privilegio del Estado. Un verdadero reordenamiento doméstico interno: ¿Quién manda aquí? Dios y el César ya no compartirían el poder.

Probablemente, uno de los monumentos que encierran de manera simbólica esta cuestión sea justo la escultura sobre la tumba de Juárez en el Panteón de San Fernando.

La escena del mausoleo recuerda plenamente a las obras que, en el arte católico, se conocen como *La Piedad*, donde se representa a Cristo muerto, desprendido de la cruz en brazos de la Virgen María. En este caso, el juego simbólico es evidente, aquí no es la Madre de Dios sujetando al hijo muerto, sino La Patria con Benito Juárez ya finado.

En ocasión de la muerte de Juárez, Francisco T. Gordillo, en nombre de la sociedad masónica, pronunció las siguientes palabras:

> Jurémosle a Juárez seguir sus pasos, aprender su ejemplo, imitar sus virtudes y velar en su sepulcro para que nunca crezca en él, por nuestro abandono, la yerba silvestre, ni los pájaros puedan anidar en su cúpula; recordemos su nombre con veneración, respetemos su memoria con nuestros hechos y si la paz se llega a establecer en nuestra república por el trabajo, la moralidad y la obediencia a la ley que él nos recomendara, podremos decir a nuestros

[5] *Ibidem,* p. 140.

[6] Tengamos en cuenta que, cuando Juárez implanta su propuesta, no es aún el momento del anticlericalismo exacerbado posterior que se abona en los años del porfirismo, el cual tuvo su desenlace final en la redacción y promulgación de la Constitución de 1917, cuya nota característica fue el desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia.

hijos lo que los primeros cristianos dijeron del Cristo: "con su muerte nos ha redimido".[7]

Puede apreciarse la metáfora religiosa en el símil simbólico puesto en juego en esta escena. Me parece icónico, porque se utiliza por parte del Estado el recurso simbólico del adversario en una competencia que echa mano de los mismos recursos para competir contra el adversario. Es una mímesis. Se pelea en los mismos términos. Por eso, insisto en que no es un ejercicio de imposición de una laicidad que permee como idea o principio fundante cambiando la mentalidad de la época, sino una competencia; primero, por la supremacía simbólica y el poder real ejercido mediante ella frente al pueblo, dividido en ese momento inicial entre la fidelidad a las estructuras a las cuales estaba acostumbrado y formaban parte de su mundo ordinario; pero también frente a la novedad y posibilidades recién abiertas, tomando en cuenta que se resquebrajaban viejos esquemas hasta entonces intocables.

[7] "Discurso pronunciado por el C. Francisco T. Gordillo a nombre de la Sociedad Masónica", *Boletín Oficial del Gran Oriente de España*, 2/35, 1 oct. 1872, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2006, p. 15. Cita. por M. Olimón, *op. cit.*, p. 141.

# IV. RESEÑAS

Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (coord.),
*Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares,*
México, 2018, Universidad Intercontinental

# ACERCA DE *SANTOS, SANTUARIOS Y PEREGRINACIONES: REFERENTES DE SACRALIDAD Y ENGRANES ESTRUCTURALES DE LAS DINÁMICAS RELIGIOSAS POPULARES*

Martha Leticia Martínez de León*

El sueño es la pequeña puerta escondida
en el más profundo y más íntimo santuario del alma.
*Carl Gustav Jung*

A lo largo de la historia de la humanidad, el ser humano ha hecho de la naturaleza, pero también de la arquitectura, santuarios donde consagra y sacrifica a sus divinidades, con el fin de encontrarse con su interior y, de esa manera, enfrentarse al mundo, a sí mismo y a Dios. Cada uno de estos santuarios recibe miles de peregrinos y creyentes que van dejando en el camino una alianza con la tierra, con la naturaleza y con su prójimo; llegar a cualquiera de estos lugares implica una donación de todo aquello que forma al ser humano.

Dentro de las grandes religiones, existen santuarios que se han convertido en puntos de encuentro tanto para el creyente como para el espectador; éste, aun sin llegar a ellos por una cuestión de fe, recibe de cierta manera un esplendor espiritual. Entre los grandes santuarios se encuentra el Santuario de Fátima, en Portugal; la Basílica de Guadalupe, en México; la catedral de Colonia, en Alemania; el Vaticano, en Italia; Notre Dame, en Francia; la Tumba de Iman Reza, en Irán; Monte Tai, en China; Varanasi, en India; la Meca,

* Universidad Intercontinental, México.

en Arabia Saudita; Lourdes, en Francia. Cada uno de estos sitios es la manifestación de toda una comunidad religiosa y en ellos se venera una imagen o reliquia.

La palabra *santuario* tiene su origen en el latín *sanctuarium.*

Por otra parte, un santuario es un lugar o una construcción arquitectónica que se fundamenta en la protección de Dios, aunque de manera paralela también la creación se ha convertido en un santuario. De esta forma, la religión —particularmente, la popular— ha tomado como puntos de encuentro con Dios a árboles, ríos, cuevas, montañas, como es el caso, por ejemplo, del Tepozteco. En cada uno de estos santuarios, el Hombre muestra características de su cultura, de su forma de vida y, sobre todo, permite observar particularidades de la naturaleza, donde las comunidades logran entrelazar una comunicación al contemplar en ellas un hogar habitado por dioses o seres divinos que los protegen y custodian con base en ofrendas y sacrificios.

Tanto arquitectónicos como naturales, los grandes santuarios ayudan a conocer antropológicamente la cultura; en ellos, el ser humano muestra quién es en verdad y qué es lo que busca, no sólo en su vida presente, sino en la futura terrenal; además, en los elementos que sitúa dentro del santuario, muestra los elementos naturales que son y han sido importantes para sus pueblos.

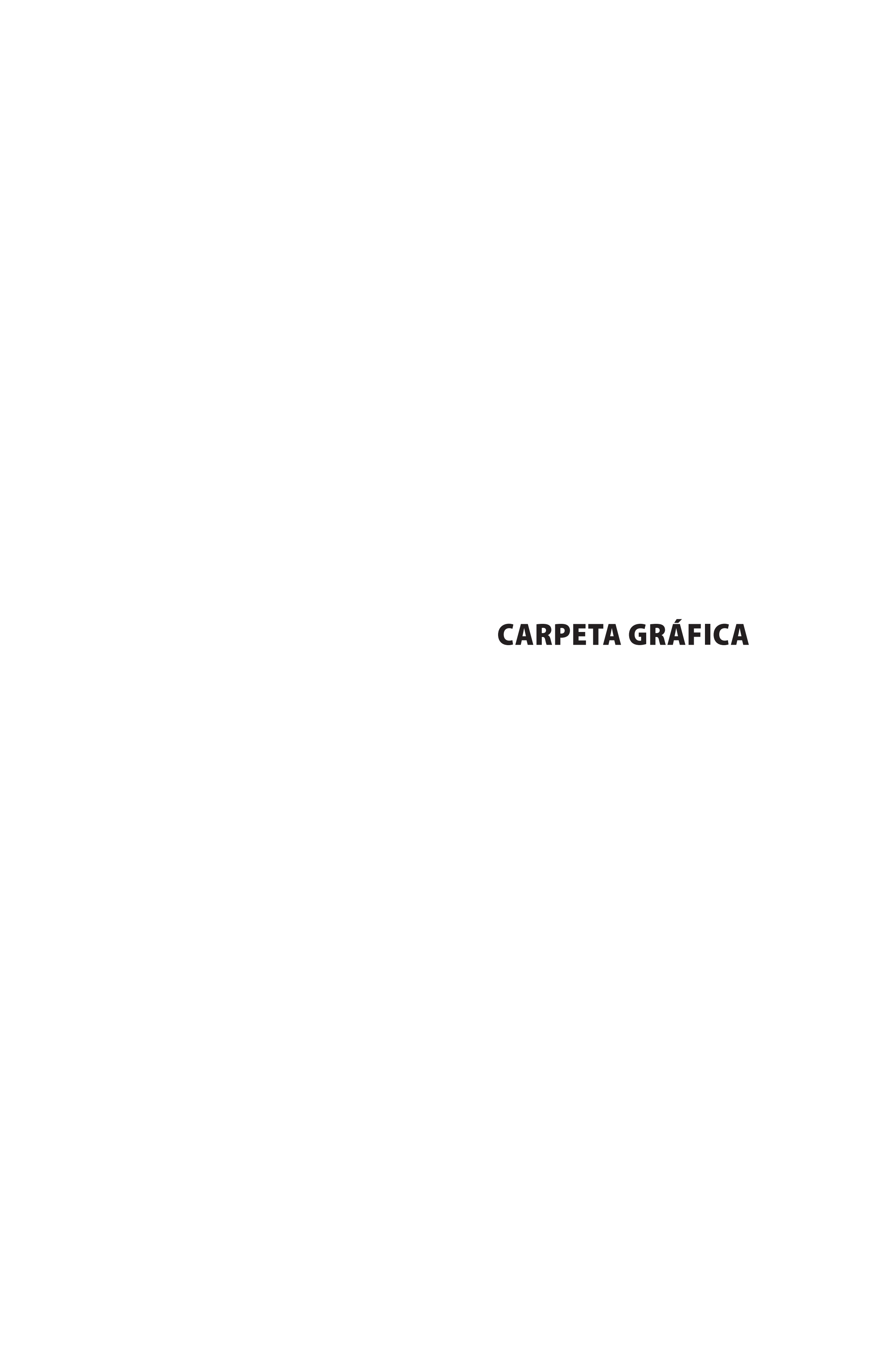
Los santuarios son creados por las religiones, pero, en su contexto social, el pueblo es quien se acerca a ellos; aleja de sí mismo doctrinas, clericalidad y dogmas, revelando su manera de ser, su espiritualidad. De ahí que nazcan ritos y rituales que, la mayoría de las ocasiones, se alejan de la teología. La religiosidad popular muestra la naturaleza honesta de cada persona, la cual se entrelaza con su prójimo para la veneración de Dios, de la virgen, de la naturaleza. Para la religiosidad popular, lo fundamental es resaltar sus tradiciones ancestrales, más que remarcar una doctrina que, en muchas ocasiones, no entienden o con la cual no convergen.

Dentro de estos ritos se encuentra la danza, la quema o bendición de plantas y de incienso, las limpias, así como los peregrinajes y las penitencias que, con frecuencia, se relacionan con sacrificios físicos, donde la sangre derramada pretende unirse a la sangre de Cristo. Estos puntos, que desde un sentido teológico podrían ser considerados como fuera del razonamiento divino, tienen su origen en la manifestación y recuerdo de las tradiciones antiguas, donde los sacrificios a los dioses con derramamiento de sangre hacían que los dioses no olvidaran al ser humano. Para las culturas antiguas, así como para los pueblos semíticos, la sangre no significa muerte, violencia o dolor, sino vida; porque la vida ofrecida a un dios otorga vida a toda una comunidad mediante el regalo de la lluvia, las cosechas, el sol, la fertilidad, por mencionar algunas.

Los textos que Ramiro Gómez Arzapalo reúne en su libro *Santos, santuarios y peregrinaciones* es más que un estudio antropológico colectivo, donde en cada uno de sus textos los autores muestran, más allá de un gran conocimiento, una relación personal y espiritual con el tema, lo que provoca que el lector sienta con todo su ser el conocimiento que se le va narrando.

No obstante, de esta investigación surgen muchas preguntas, entre ellas: ¿qué lleva al ser humano a crear un santuario para resguardar la imagen de un Dios cuando tiene la belleza del mundo para contemplar? ¿Por qué necesita un espacio entre paredes para poder escucharse a sí mismo? ¿Por qué percibe en un aspecto de la naturaleza a un dios? ¿Qué lo hace disminuir el misterio de lo sagrado en algo particular y creado por sí mismo?

Como respuestas, se tienen muchas y ninguna en particular; tener una respuesta llevaría a contrarrestar la eternidad que el ser humano lleva en sí mismo. Para muchos investigadores, los santuarios representan el microcosmos divino, ya que el ser humano, al tener miedo a la eternidad y al infinito, resume o suprime aquello que le parece inmenso. Así le es más fácil comprender y acercarse a la divinidad; contemplar la naturaleza le hace comprender las reacciones de los dioses. De cierta manera es como si entendieran cómo van a reaccionar, pero esto se aleja de tener claro qué desean. Por ello, los sacrificios y ofrendas, a través de los cuales van comprendiendo qué es aquello que los dioses necesitan.



# CARPETA GRÁFICA

# VISIONES DE LA SACRALIDAD DESDE OTRAS COORDENADAS CULTURALES (MÉXICO-GUATEMALA)

Alicia María Juárez Becerril y Alba Patricia Hernández Soc*

Fotografía 1. *Luz para la ofrenda,* Cerro Postectli, Ixcacuatitla, Chicontepec, Veracruz. Autora: Alicia María Juárez Becerril, julio 2016.

Fotografía 2. *Acercamiento a la ofrenda de palma en el Postectli, Ixcacuatitla,* Chicontepec, Veracruz. Autora: Alicia María Juárez Becerril, julio 2016.

Fotografía 3. *Caballito de Tzijolajen* el cerro, Chichicastenango, Guatemala. Durante la celebración de la bendición de semillas, los mayas-quichés acuden a su cerro sagrado para que intervenga como guardián y protector del nuevo ciclo agrícola del maíz. Autora: Alba Patricia Hernández Soc, abril de 2015.

Fotografía 4. *Bendición de semillas en Pocohil,* Chichicastenango, Guatemala. Antes de recibir al sacerdote, se colocan en el patio de la escuela todas las semillas para bendecir. Debajo de ellas hay un tapete de hojas de pino, el cual simboliza un lugar sagrado. Cada canasto está bellamente adornado con pétalos de diversas flores. Autora: Alba Patricia Hernández Soc, abril 2014.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.



Fotografía 1

Fotografía 2

Fotografía 3



Fotografía 4




**Bases**

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

# ÍNDICE




1665-7551